2023 165

Toplum ve Bilim

FELAKET: TANIK OLMANIN SORUMLULUĞU

Güvensiz kentler, güvensiz yurttaşlar	*Oğuz Işık*
Felaket, kriz ve tarih	*Zeynep Savaşçın*
Felaketin politikası	*Polat S. Alpman*
Felaket anlatısının uzamı	*Sema Aslan*
Bilimkurgunun umut etme sorumluluğu	*Karun Çekem*
Peki, kadınlar hâlâ gebe kalacak mı?	*Neslihan Cangöz*
Sanatta felakete direnen şey nedir?	*Burak Delier*
Bir yabancılaşma hali: Aile felaketlerine şaşırmak	*Zülal Şahin*
Sorumlu vatandaşlar, makbul mahalleler	*Feyza Akınerdem, Elif Babül*
Hafıza aktivizmi yoluyla protez bellek inşası	*Bengi Bezirgan-Tanış*
Ekofeminist perspektiften iklim hukuku rejimi ve IPCC raporları	*G. C. Ağören, N. Ö. Güner*
Locke ve Smith'in siyasal düşüncelerinin ekolojik bir analizi	*Ömür Birler*

Toplum ve Bilim

SAYI 165 • 2023

Polat Alpman - Eylem Ümit
Bu sayıda... 3

Oğuz Işık
Güvensiz kentler, güvensiz yurttaşlar 8

Zeynep Savaşçın
Felaket, kriz ve tarih 22

Polat S. Alpman
Felaketin politikası 35

Sema Aslan
Felaket anlatısının uzamı 61

Karun Çekem
Felaket anlatıları çağında bilimkurgunun umut etme sorumluluğu 81

Neslihan Cangöz
Peki, kadınlar hâlâ gebe kalacak mı? 97

Burak Delier
Felaket, anlam, sanat: Sanatta Felakete direnen şey nedir? 110

Zülal Şahin
Bir yabancılaşma hali: Aile felaketlerine şaşırmak 127

Feyza Akınerdem - Elif Babül
Sorumlu vatandaşlar, makbul mahalleler:
Türkiye'de resmî afet iletişim kampanyalarında tekno-politik ahlâki söylem 139

Bengi Bezirgan-Tanış
Felaketler karşısında dolaylı tanıklık:
Hafıza aktivizmi yoluyla protez bellek inşası 152

Güler Cansu Ağören - Neslihan Özkerim Güner
Ekofeminist perspektiften iklim hukuku rejimi ve IPCC raporları:
Sürdürülebilir kalkınma, hegemonik ikiliklir ve iklim bilim 167

Ömür Birler
Locke ve Smith'in siyasal düşüncelerinin ekolojik bir analizi 189

ABSTRACT (İngilizce Özetler) 205

Toplum ve Bilim

ÜÇ AYLIK DERGİ

KAPAK: Seda Mit
KAPAK GÖRSELİ: "Isle of Flower" filminin afişinden

ÜÇ AYDA BİR YAYINLANIR
YEREL SÜRELİ YAYIN

ISSN 1300-9354

KURUCU EDİTÖRLER
Asaf Savaş Akat
Sencer Divitçioğlu

İMTİYAZ SAHİBİ
İletişim Yay. Gaz. Basın San. ve Tic. A.Ş.

TÜZEL KİŞİ TEMSİLCİSİ
Tuğrul Paşaoğlu

YAYIN YÖNETMENİ
Nilgün Toker

YAZI KURULU
Olcay Akyıldız, Polat S. Alpman
Seda Altuğ, Eylem Ümit Atılgan
İlker Aytürk, Menderes Çınar
Asena Günal, Burak Onaran
Göze Orhon, Serdar Tekin
Ömer Turan, Ebru Voyvoda
Sibel Yardımcı

YAYIN DANIŞMA KURULU
İsmet Tanıl Bora
Ayşe Buğra
Ahmet İnsel
Huricihan İslamoğlu
Orhan Koçak
Semih Sökmen

SORUMLU YAZIİŞLERİ MÜDÜRÜ
Kerem Ünüvar

YAZI İŞLERİ MÜDÜR YARDIMCISI
Kıvanç Koçak

SAYI EDİTÖRLERİ
Polat Alpman, Eylem Ümit

YAYIN SEKRETERİ
Aybars Yanık

KAPAK VE
SAYFA DÜZENİ TASARIMI
Ali Artun
Ümit Kıvanç
Özlem Özkal

KAPAK
Seda Mit

UYGULAMA
Hüsnü Abbas

OFSET HAZIRLIK
İletişim Yayınları

BASKI VE CİLT
Ayhan Matbaası · SERTİFİKA NO. 44871
Mahmutbey Mahallesi,
Devekaldırımı Caddesi,
Gelincik Sokak, No: 6/3
Bağcılar, İstanbul
Tel: 212.445 32 38

E-MAIL ADRESİ
toplumbilim@iletisim.com.tr

İLETİŞİM YAYINLARI · SERTİFİKA NO. 40387
Cumhuriyet Caddesi, No. 36, Daire 3,
Seyhan Apartmanı, Harbiye Mahallesi,
Elmadağ, Şişli 34367 İstanbul
Tel. 212.516 22 60-61-62
Faks: 212.516 12 58

Toplum ve Bilim'de yayımlanan makaleler, *Sociological Absracts* (ProQuest), *Social Services Abstracts* (ProQuest), *Worldwide Political Science* indeksleri tarafından ve ayrıca *Political Science Complete* (EBSCO - 2017) tarafından taranmaktadır.

Bu sayıda...

"Felaket: Tanık Olmanın Sorumluluğu" dosyasında yer alan yazılar yaşadığımız yüzyılın içinde büyüyen felaketi ve onun etkilerini anlamayı, açıklamayı ve tartışmayı hedefleyen tanıklıklardan oluşuyor. 6 Şubat depremlerinden neredeyse iki yıl önce planladığımız bu dosya dünyada yaşanan felaketleri bir istisna olarak değil, içinde yaşadığımız dönemdeki güç ilişkilerinin bir sonucu olarak değerlendirmemizin bir sonucuydu. Bu sayıyı planlarken küresel pandemi olarak yaşadığımız Covid 19 felaketi henüz yeni yeni gücünü yitiriyordu. Kapanmaları atlattık mı, ölüm oranları yeniden yükselecek mi, sosyal hayat yeniden eskisi gibi yürüyebilecek mi gibi birçok soru belirsizliğini koruyordu. Sayının editör yazısını kaleme alırken şu an dahi pandemi tamamen bitti mi bilmiyoruz. İklim değişikliğinin, ekokırım ve kent suçlarının sonuçlarını günlük hayatımızda gözlemlemek de yeryüzü felaketlerinin bitimsiz ve sürekli olduğunu açıkça gözler önüne seriyor. Meksika Körfezi'ndeki petrol sızıntısını, Fukuşima'daki nükleer sızıntı izliyor, ormansızlaşma ve doğal kaynakların madencilik rantı uğruna talanına her gün yeni bir adres ekleniyor. Bir felaket bitmeden diğeri başlıyor diye tarif edilen felaket olgusundan başka bir şey karşımızdaki. Yaşadığımız yüzyılın felaketleri ekolojik yıkımla ya da geçen yüzyıldaki dünya savaşları ve küresel ekonomik krizlerle sınırlı değil.

Hobsbawm 20. yüzyılın tarihini yazarken Birinci Dünya Savaşı'nın başından İkinci Dünya Savaşı'nın sonuna uzanan dönemi "Felaket Çağı" olarak adlandırır. Milyonların ölümüne yol açan savaşlar, soykırımlar ve faşizm döneminden devraldığı birçok fenalığı bu yüzyıl, daha karmaşık, daha katmanlı ve kimi durumlarda ise geri döndürülemez biçimde devam ettiriyor. Günümüzün felaketleri önceki çağın felaketlerini içererek aşan ve süregiden soykırımlardan, *feminicide*'a (kadınkırımı ya da kadın katliamı), küresel göç hareketlerinden aile ve din gibi sosyal kurumlardaki krize, küresel salgınlardan sağ popülizm ve anomik bireyciliğe, vekalet savaşla-

rından küresel terörizme kadar neredeyse her konuda kendini gösteriyor ve insan olmaktan kaynaklanan ortaklığımızı kuşatıyor. Türkiye gibi bir felaketler ülkesinde yaşamanın herkesi felaketlere maruz bıraktığı ve bir diğerinin felaketine tanık olmaya zorladığı yerde felaket üzerine düşünmenin anlamını tartışıyorduk ki 6 Şubat depremleri oldu ve ardından yaşananlar, felaket üzerine düşünmenin sınırlarını akıl almaz bir yere çekti.

Bir kez daha gördük ki insanlığa ilişkin umudun azaldığı, gelecekle ilgili öngörülerin karamsarlaştığı, daha iyi bir dünya inancının aşındığı bir dönemde yaşayanlar olarak tanık olduğumuz felaketler, bizi daha iyi bir dünyanın olanaklarını düşünmek, bundan daha iyisini yapmak için harekete geçirmiyor, kolektif iradeyi oluşturmuyor. Ancak buna teslim olmak yerine, bunun neden olduğu korku ve karamsarlığın karşısına umudun ve iradenin neden ve nasıl ortaya çıkacağını düşünmek zorundayız. Bu dosyadaki yazılar biraz da bu arayışın ürünü. *Toplum ve Bilim*'in bu dosyası, yaşadığımız felaket çağını çeşitli yönlerden ele alarak içinde bulunduğumuz gerçekliğin ne olduğunu, nereye doğru uzandığını, hangi alanlarda ve ne tür araçlarla kendini gösterdiğini ve gizlediğini tartışıyor.

Bu sayının ilk yazısında Oğuz Işık Türkiye'deki kentleşme sürecinin güvensiz kentleri ve buna bağlı olarak güvensiz yurttaşları ortaya çıkarttığını, kentlerin toplumsal sözleşmelerin temelini oluşturduğunu ve bu sözleşmenin en önemli maddelerinden birinin güvenli kentlerde yaşamak olduğunu vurguluyor. Türkiye'deki kentleşmenin tarihsel gelişiminin ele alındığı makalede kentleşme sürecinin giderek büyük fiyaskoların yaşandığı bir süreç haline dönüşmesinin nedenlerini inceliyor. Işık'a göre özellikle 1980'lerde kentsel mutabakatın yıkılmasıyla kentlerin ayrıştırıcı ve gerilimleri arttırıcı mekânlar haline gelmesi ve 1999 depremi sonrasında AKP iktidarlarıyla birlikte başlayan büyük bir inşaat faaliyeti, kentlerin güvensiz, pahalı, çevre kalitesi düşük hale gelmesine neden oldu, toplumun değerler sistemini zayıflattı. Yakın bir zamanda 6 Şubat depremleri ardından yaşanan can kayıpları ve ihmalleri, milyonlarca insanın kendi mezarlarına dönüşecek konutlarda beklemekten başka çare bulamadığı "beklenen" büyük İstanbul depremini, konut anarşisi karşısında astronomik kira artışları ve kentlerin dokusunu, tarihini, kültürünü yitirip sokaksızlaştığı bir dönemde Işık, kentlerde yaşanan sorunların toplumun tümünü etkilediğini ve kentlerde adaleti sağlamak için kent hukukunun yeniden inşa edilmesi gerektiğini savunur.

Dosyanın ikinci yazısı Zeynep Savaşçın'ın felaketlerin insan düşüncesine, toplumsal düzene ve sorumluluğa nasıl etki edebileceğini tartışan bir makale. Savaşçın, on sekizinci yüzyıldaki büyük düşünsel kopuşu başlatan 1755 Lizbon Depremi'nin ardından filozofların felaket, teodise ve toplum üzerine düşüncelerini nasıl etkilediğini değerlendirerek felaketin kökenini ve insanın bu tür olaylara nasıl tepki vermesi gerektiğine ilişkin o dönemdeki tartışmayı ele alıyor. Ardından felaketi bir olay olarak değil, tarihsel bir kesinti ve kriz olarak ele alarak felaket sonrası dönemin, toplumsal düzenin yeniden inşası için bir fırsat olduğunu, felaketin toplumsal-

laşma fırsatını içerdiğini öne sürüyor. Yazara göre buradaki temel kavram sorumluluk, çünkü felakete maruz kalan topluluklar geçmişle yüzleşmek ve geleceği şekillendirmek için sorumluluk taşımaktadırlar.

Dosyanın bir sonraki yazısı Polat S. Alpman'ın felaketler ile politika arasında kurduğu içsel ilişkiyi ele alıyor. Makalede modern devletlerin ve küresel sermaye sınıfının afetleri ve felaketleri uygarlığın olağan haline dönüştürdüğü öne sürülüyor. Yazara göre içinde bulunduğumuz dönemde nepotizm ve müsilaj arasında ya da deprem ve işsizlik arasında güçlü bir ilişki vardır ve bu, bireyi anomikleştiren egemen ideolojinin gücüyle de doğru orantılıdır.

Sema Aslan ise edebiyattaki felaket anlatılarından seçtiği bazı çarpıcı örneklerle felaket anlatılarında katılığın kırılgan olduğunu öne sürüyor. Makale felaket anlatılarındaki mekânın nasıl kullanıldığına, tarif edildiğine, hissedildiğine odaklanarak, yazarın ya da kahramanın coğrafyayla, mimariyle, mekânın kültürel izleriyle ilişkilerini ele alıyor. Bu ilişkileri Aslan katılık ve kırılganlık ekseninde bölerek değerlendiriyor. Böylece okurun metindeki mekândan, örneğin çölden, tepeden, ormandan ya da evden ve hatta bedenden, sezdiği katılık ile yazarın zihnindeki mekânın imgelemi arasında her zaman paralellik bulunmayabilir. Aslan'a göre felaket anlatılarında yazar yarattığı karakterler ve okurlarıyla, anlatı içerisindeki mekânı katılıkla değil, felaketin neden olduğu bir boşluk ya da eksiklik ile ele almaktadır.

Felaketin bilimkurgu edebiyatı içinde ele alınma biçimlerini değerlendiren Karun Çekem, distopya türünün popüler hale geldiği çağda, bilimkurgunun sorumluluğunu tartışıyor. Çekem, bilimkurgunun tarihsel olarak ütopya ve distopya arasındaki salınımını ele alarak distopyanın içinde barındırdığı değişim ya da değiştirme potansiyelini, manipülasyon gücünü ve kötücül insan tasavvurunu değerlendirerek distopyacı korkunun yerine bir sorumluluk olarak umut etmeyi teklif eden Bloch'tan hareketle umudun değiştirici gücünü bilimkurguya yansıtır. Yazara göre bilimkurgu mevcut gerçekliğin yadırganmasını ve çeşitli alternatifler sunarak daha iyinin umudunu yaratabilir ve dünyanın değiştirilmesine katkıda bulunabilir.

Neslihan Cangöz'ün makalesi genel olarak felaket anlatısı, özel olarak da distopyalarda kadın bedeni ve üremesi üzerindeki ataerkil denetimin korunduğu kurguların anlamını feminist perspektiften tartışıyor. Cangöz bilimkurgu eserlerindeki kadın bedeninin, üreme süreçlerinin ve cinsiyet rollerinin nasıl tasvir edildiğini ve ele alındığını inceliyor, felaket anlatısının kadın bedeninin, üreme haklarının ve cinsiyet rollerinin düşünülme biçimlerini değerlendiriyor. Bilimkurgudaki felaket durumlarında kadınların yaşadığı zorluklar ve bu durumun cinsiyet ilişkilerine yansıma biçimi ile üreme ve toplumsal cinsiyet rollerinin felaket sonrası dünyalarda tasvir edilme biçimini tartışan makale, herhangi bir felaketin -kurguda bile olsa- kadınlar için daha katmerli hale geldiğini öne sürüyor.

Burak Delier Améry, Deleuze ve Tournier'in izlerini birleştirerek sanatın felakete nasıl direndiğini ve felaketin sanat üzerindeki etkilerini tartışıyor. Yazara göre

sanat ve felaket arasındaki karmaşık ilişki, sanatın felakete verebilmesi muhtemel yanıtlarını da belirliyor. Sanatın felakete karşı direnme yeteneği, cisimsel olmayan ve kronolojik sınırlardan bağımsız bir kalıcılığı içerir. Delier'e göre felaketin sonrasında, felaket zamanın bu aşamasında yaşanıp bittikten sonra bile felaketzedelerin kapatamadıkları hesap başka bir zaman boyutunda yankılanmaya devam eder. Felaket esnasında ortadan kaybolan sanat ise felaket sonrasında başımıza ne geldiğini anlamlandırabilmemiz için geri döner.

Zülal Şahin aile kurumunun içerisinde gezinen felaketi gündüz kuşağı programları üzerinden değerlendiriyor. Şahin'e göre ailenin, kendi üyelerini yönetmeye yönelik bir stratejiyi takip eden bir kurum olarak sahip olduğu içsel dinamiklerinin yanı sıra, egemen ideolojiye dayalı olarak da kendini dayatmasını kolaylaştıran şey aile sırlarıdır. Aile içinde yaşanan felaketlerin sıklıkla dışarıdan gizlenmeye çalışıldığı ve ailenin kendi içindeki değerleri ve kurumsal yapısını korumak için çaba sarf etmek aile olmanın ilk kuralıdır. Yazara göre medya aracılığıyla aile sırlarının magazinleşmesi ve ailelerin seyirlik malzeme haline gelmesi, aile içerisindeki felaketi görünür hale getirmekten daha çok, aileyi felaketi olağanlaştıran bir kurum olarak korunmaya devam eden bir kurum haline dönüştürür.

Feyza Akınerdem ve Elif Babül Türkiye'deki afet ve tehlikelere hazır olma sorumluluğunun nasıl tanımlandığını ve temsil edildiğini *mahalle* özelinde tartışıyor. Türkiye Afet ve Acil Durum Yönetimi Başkanlığı (AFAD) tarafından hazırlanan iletişim materyali üzerinden gerçekleştirilen iletişim kampanyalarında sosyal sorunları ve afetlerle mücadeleyi ahlâkileştirmeye yönelik stratejiyi ele alan çalışmada devletin, bürokrasinin ya da yetkililerin afetleri kaçınılmaz olarak gördüğünü ve vatandaşlara bu zorluklara hazırlıklı olma sorumluluğu yüklediğini vurguluyor. Yazarlara göre kamu spotlarının vatandaşları sorumluluğa çağırmasına rağmen, vatandaşlar gerçek yaşamda bu kadar ciddi felaketlerle mücadele edecek kadar güçlü olmadıkları için AFAD'ın iletişim materyalleri gerçek yaşamla uyuşmuyor. Bunun en açık örneği ise Şubat 2023 depremleri sırasında AFAD'ın iletişim materyalleri ile gerçek yaşam arasındaki farkta görülüyor.

Toplumsal belleğin insan hakları ihlalleri ve adaletsizlikler gibi geçmişteki insan kaynaklı felaketlerle nasıl ilişkilendirildiğini protez bellek kavramı etrafında ele alan Bengi Bezirgan-Tanış, bu felaketleri birebir deneyimlememiş ancak bu trajedilere ilişkin bilgilere ve farkındalığa sahip olan dolaylı tanıkların, felaketlere ya da trajedilere dair bir hafıza oluşturabilmelerinin sonuçlarından biri olan hafıza aktivizmine odaklanıyor. Yazara göre toplumsal hafızanın geçmişteki insan hakları ihlallerinin ve adaletsizliklerin hatırlanmasında bir rol oynayabilmesi ve hesap verilebilirliğin sağlanabilmesi için gerekli olan hafıza aktivizmi, cezasızlıkları görünür kılma konusunda önemlidir. Yazar özellikle Türkiye'deki insan kaynaklı felaketler karşısında kayıtsızlığın üstesinden gelinmesi, geçmişteki felaketlerin hatırlanması ve adaletin sağlanması için protez bellek oluşturmanın ve hafıza aktivizminin gerekli olduğunu öne sürüyor.

Dosyadaki bir diğer çalışmada Güler Cansu Ağören ve Neslihan Özkerim Güner IPCC raporlarını ekofeminist perspektiften eleştiriyorlar. İklim değişikliğinin, ekolojik krizin kadınlar, çocuklar, yerinden edilmiş kişiler ve toplumsal tahakküm ilişkileri üzerindeki etkilerini tartışan makale, iklim değişikliği ile mücadelenin ekofeminist yaklaşımla ele alınmasının sağlayacağı katkıları gündeme getiriyor. Makalede IPCC tarafından yayımlanan AR6 adlı inceleme raporu analiz ediliyor ve bu raporun ekofeminist perspektifle incelendiğinde birçok kaygıyı gideremediği öne sürülüyor. Yazarlar buradan hareketle iklim değişikliği ile mücadelede ekofeminist perspektifin iklim hukuku ve politikalarının gelişimine doğrudan katkı sağlayabileceğini iddia ediyor.

Ömür Birler ise ekoloji krizi ile siyaset teorisi arasındaki ilişkiyi incelediği çalışmasında siyasi düşüncenin tarihini ekoloji sorunlarına odaklanarak ve bu sorunlara yönelik çözüm önerileri geliştirip ele alarak ekolojik düşünce ile siyasi düşüncenin tarihini birlikte değerlendirmek gerektiğini öne sürüyor. Siyasi düşüncenin tarihinde doğanın ve çevrenin önemli bir rol oynadığı önermesinden hareket eden çalışmada doğa, toplumların organize edilme formunu ve en iyi yaşamın nasıl oluşturabileceğini belirleyen asıl etken olarak ele alınır. Birler'e göre ekoloji ve siyasi düşünce arasındaki ilişkiyi anlamak günümüz ekoloji krizine yönelik çözüm önerileri geliştirmeye katkıda bulunacağı gibi ekolojinin siyasal özgürlük ve refah kavramlarını nasıl yeniden tanımlayabileceğimiz konusunda önemli bir başlangıç noktasıdır.

POLAT ALPMAN - EYLEM ÜMİT

Güvensiz kentler, güvensiz yurttaşlar

Oğuz Işık

Özet: Bu makale Türkiye'nin kentleşme sürecinin tarihsel analizi üzerinden kentlerin güvensiz, pahalı ve çevre kalitesi düşük hale gelmesinin nedenlerini ve bu sürecin toplumsal değerleri nasıl etkilediğini inceliyor. Türkiye'nin kentleşme serüveni başarılı bir biçimde başlayan ve giderek başarısızlıklarla dolu bir süreçtir. İlk dönemlerde kentler yaratıcı çözümlerle kapsayıcı ve bütünleştirici hale getirilirken, zamanla ayrıştırıcı ve gerilim artırıcı hale geldiler. Makalede Türkiye'nin kentleşme süreci çeşitli dönemlere ayrılarak neoliberal kentleşme politikalarıyla birlikte ve özellikle AKP döneminde kentlerin güvensizliği, yozlaşmış ilişkiler ve toplumun değerlerinin yurttaşlık anlayışını da değiştirdiği, güvensiz kentlerde yurttaşların güvensiz hale geldiği öne sürülüyor.
Anahtar sözcükler: Kentleşme, yurttaşlık, kent hukuku, muhafazakârlık, kent rantı.

Giriş

Hem yurttaş hem de medeniyet kavramlarının kökeninde şehir kelimesinin yattığını hatırımızdan çıkarmadan, eğer yurttaşlığın en temel tanımlarından biri haklar ve yükümlülükler çerçevesinde devletle yapılan sözleşme ise, bu sözleşmenin yazılı olmayan ilk maddelerinden biri güvenli kentlerde yaşamaktır. Bu kadar basit, bu kadar temel önemdedir bu. Başımıza yıkılmayacağını, yıkılsa bile ölümümüze neden olmayacak kentlerde yaşamaktır ilk madde. Bu garanti altına alınmadan yurttaş da olunmaz, kalıcı bir medeniyet de kurulamaz, çünkü yurttaşlığın da, medeniyetin de temeli şehirlerdir. Yurttaşlarına güvenli kentler inşa edemeyen bir toplumun her tür medeniyet iddiası kuşku ile karşılanmalıdır.

Kentlerin nasıl kurulduğuna ve nasıl idame ettirildiğine bakarak yurttaşlık sözleşmesini okumak da mümkündür. Bir toplumu toplum yapan her ne varsa kent üzerinden okunabilir. Türkiye kentleri sadece çevre kalitesi son derece dü-

şük, afetlere açık, güvensiz kentler değildir; aynı zamanda toplumun demokratikleşmesinin önünü tıkayan, uygar bir hak mücadelesini engelleyen, yurttaşlarını muhafazakârlaştıran bir yapıdır. Önce Ağustos 1999 İzmit Depremi, ardından Şubat 2023 Kahramanmaraş Depremi Türkiye şehirlerinin afetlere ne denli açık olduğunu göstermekle kalmadı, aynı zamanda bu şehirleri kuran ilişki ağlarının ne denli yozlaşmış olduğunu, içinde yaşadığımız şehirlerin hem daha iyi bir toplum mücadelesinin önüne büyük engeller koyduğunu hem de toplumun gelecek tasavvurlarını ciddi şekilde sakatladığını da ortaya koydu bütün çıplaklığıyla.

Bu yazıdaki iddiam daha önce birçok kere farklı şekillerde dile getirildi kentleşme üzerine çalışan çok kişi tarafından: Türkiye kentleşmesi hem bir başarı hem de büyük bir başarısızlık örneğidir. Benzer deneyimlerden geçmiş çok sayıda ülke ile kıyaslandığında başarı öyküsüdür. Birçok Asya, Afrika ve hatta Latin Amerika ülkesinde gördüğümüz kitlesel yoksulluk, yüksek işsizlik, yüksek suç oranları, evsizlik gibi devasa sorunları yaşamadığı gibi, büyük çaplı toplumsal çalkantılar da geçirmemiştir Türkiye. Yaşanan muazzam değişimleri, büyük sorunlarla karşılaşmadan atlatmış, kente göçen kitlelere korunaklı ilişkiler sunmayı başarabilmiştir, en azından ilk aşamalarda. Türkiye kentleşmesi aynı zamanda tam bir başarısızlık öyküsüdür; yumuşatmaya, başka kelimeler aramaya gerek yok, tam bir fiyaskodur. On binlerce cana mal olan depremler, başka başka kentlerde ama hemen her yıl tekrarlanan sel felaketleri ve daha niceleri, deprem gibi büyük doğa olaylarının yanı sıra her tür doğa olayının şehirlerimizde felakete dönüşebildiğinin hatırlarımızdan çıkmayan kanıtları.

Bu yazıdaki amacım, ilk dönemlerinde başarı öyküsü olan Türkiye kentleşmesinin nasıl olup da günümüzdeki ölüm tuzağını andıran, sakinlerine korku salan kentlere yol açtığını anlayabilmek. İlk evrelerinde gayet yaratıcı çözümlerle kapsayıcı ve bütünleştirici bir süreç yaşayan, hatta eşitsizliklerin azaltılmasında rol oynayan Türkiye kentleri, nasıl oldu da 1980'lerden itibaren ayrıştırıcı ve gerilimleri arttıran, eşitsizlik kaynağı ve en önemlisi her tür yolsuzluğun ve yozlaşmanın hüküm sürdüğü mekânlar haline dönüştü? En başından bu yana yapı ve çevre kalitesi, afetlere dayanıklılık gibi *ortak değerler* hiçbir zaman temel kaygılar olmadı Türkiye kentlerinde – çünkü ortak değil de *tekil* çıkarların peşinden koşuldu hep. Özellikle 2000 sonrasında kentler, sakinlerinin bir bölümünün diğerleri aleyhine çok büyük (ve kolay) kazanç elde ettiği, küçük bir azınlığın hem yaratılan yeni değerlere hem de geçmişte yaratılmış ortak değerlere el koyduğu mekânlar haline geldi. Bu yapısıyla kentlerin toplumun tümünü muhafazakârlaştırdığını, gelecek tahayyüllerinin önüne set çektiğini gösterebilmek istiyorum. Çok yerde defalarca anlatılmış bu öyküyü, bu kez farklı bir açıdan anlatmayı deneyeceğim. Bilindik ayrıntılar üzerinden hızlıca geçecek ve kronolojik bir anlatı izleyeceğim.

1950'lerden 80'lere: Köyden kente

Türkiye kırdan kente kitlesel göç olgusu ile 1950'li yıllarda tanıştı. Nüfusunun %25'i kentlerde yaşayan tarım ağırlıklı bir ülkeden bugün en az %70'i kentlerde yaşayan,[1] daha da önemlisi kent kökenli faaliyetlerin belirleyici rol oynadığı bir ülkeye dönüştü. Bu zorlu dönüşüm sürecinin beraberinde getirdiği barınma ve istihdam sorunlarına, birçok ülkede benzeri görülse de çok yönden Türkiye'ye özgü sayılabilecek iki temel mekanizma ile çözüm bulundu. Barınma sorunu gecekondu ve yapsatçılık, istihdam sorunları ise kayıt dışı ekonomi üzerinden (enformel sektör) çözüldü. Bu çözümlerin tümü toprak mülkiyetinin bölünmüş olduğu, işgücünün yarı proleter niteliğini koruduğu, sermayenin hem iktisadi hem de kültürel hâkimiyetini tesis edemediği ve yetişmiş işgücünün kısıtlı olduğu ülke koşulları ile tam uyumluydu.

Yapsatçılık, küçük imar parselleri üzerinde müteahhidin asgari kaynaklarla, hızla gelişmekte olan orta sınıflara makul kalitede konut üretmesini sağlayan bir sistem olarak ortaya çıktı (Kıray, 1979). Yapımcının kat karşılığı inşaat sayesinde arsa sorununu çözdüğü, nakde ihtiyacını inşa halindeki daireleri satarak finanse ettiği bir yapım süreci yapsatçılığın belirgin özelliği oldu. Aynı zamanda kente göçen niteliksiz işgücüne bir sığınak sağlayan, süreçte yer alan tüm aktörlere kısa dönemli yararlar sağlayan bir işbirliği sistemi olageldi (Işık, 1995). Neredeyse sıfır nakit sermaye ile yürütülen bu sistem olgunluk çağına kat mülkiyetinin yasallaştığı 1960'larda ulaştı. Kente göçen yoksul kitleye yönelik gecekondu ise, kent çeperinde bol miktarda bulunan hazine arazilerinin işgal edilerek, müstakbel kullanıcılar tarafından çoğu kez imece usulü ile üretilmesine dayanan bir sistem oldu. İşgalci-yapımcı-kullanıcı özdeşliği sayesinde ilk kuşak gecekondular tümüyle kente göçen kitlenin barınma ihtiyacına yönelik, meta niteliği taşımayan ürünlerdi. Bu özdeşlik aynı zamanda kullanıcılara, apartmanlarda yaşayan orta sınıfın elde edemediği bir özgürlük tanıyor, konutlar zamanla hanenin ihtiyaçlarına göre genişletilebiliyordu. Kente göçen ve formel kesimde çalışma imkânı bulamayanlar da kayıt dışı sektörlerde işportacılık ya da küçük esnaflık ile var kalmanın yollarını aradı (Tekeli, Gülöksüz ve Okyay, 1976). Hemen vurgulamak gerek, bu kentleşme tarzı kentlerde kaçınılmaz bir ikiliği de beraberinde getirdi: bir yanda kentin imarlı kesimlerdeki apartmanlar, diğer

1 Çoğu kişiye inanması zor gelebilir ama bugün Türkiye'de nüfusun ne kadarının kentlerde yaşadığını bilmiyoruz. TÜİK bir süredir kır-kent ayrımını idari bölünme üzerinden yapıyor ve il ve ilçe merkezlerini kentsel yerleşim olarak kabul ediyor. Ancak 2012 tarihli Büyükşehir Belediyeleri yasasından sonra bu gösterge anlamını yitirdi zira büyükşehir kapsamındaki tüm yerleşimler kentsel mahalle statüsüne alındı. Bugün nüfusun %90'dan fazlası il ve ilçe merkezlerinde yaşıyor. Yasanın çıktığı 2012 tarihinde bu oran %77 düzeyinde idi. İl ve ilçe merkezleri ölçütü, kenti tanımlamak açısından bir anlam taşımıyor. Ulusal Coğrafi Açık Veri Platformu'nda yer alan ve 2021 yılı itibarıyla 1 km²'lik gridlerde nüfus yoğunluğunu gösteren haritalarda örneğin km² başına 400'den fazla insanın yaşadığı bölgeleri "kent" olarak kabul edersek, nüfusun %70,8'inin kent niteliğinde alanlarda yaşadığı söylenebilir. Nüfus yoğunluk verileri için bkz. https://tucbs-public-api.csb.gov.tr/trk_tuik_nyg2021_wfs

yanda gecekondular; bir yanda formel iş kollarında çalışanlar ve diğer yanda kayıt dışı çalışanlar (Ayata, 1989). Kültürel parçalanmaya da işaret eden bu bölünmenin bugün bile farklı şekillerde varlığını sürdürdüğü öne sürülebilir.

Hem gecekondu hem de yapsatçılık sermayenin konut üretimine ilgi duymadığı, gücünü toprak sahipliğinden alan bir sınıfın olmadığı ve kentsel alanlarda toprak mülkiyetinin parçalı olduğu bir ortama son derece uygun çözümlerdi. Toplumun kendi içinden bulduğu bu basit çözümler, orta sınıfın ve yoksul kesimlerin kentte tutunmasının ve zaman içinde zenginleşmesinin önünü açtı. İçinde yer alan aktörlere kısa ve orta vadede yarar sağlayan gönüllü bir birliktelik olması anlamında her ikisini de *ittifak* olarak adlandırmak yanlış olmaz (Işık, 1994). Bu ittifakları kalıcı kılan, çıkarları ve beklentileri birbirinden farklı olan, farklı güdülerle kentsel arsa piyasasına giren gruplara maddi refah sağlaması ve bunu sürdürebilmesi becerisidir. Ayrıca hem yerel hem de merkezî yönetim eliyle devlet de bu ittifakların çoğu kez sessiz bir ortağı olarak da görülebilir. İlk aşamalarda hazine arazilerinin işgal edilmesine sessiz kalan ve daha sonra da gecekondu alanlarına temel hizmetleri götüren devlet, bu ittifaklar sayesinde kentleşme sürecinin en zorlu aşamasını sorunsuz halledebilmiştir. Başka türlü harekete geçirilmesi mümkün olmayan kaynakları harekete geçiren bu iki ittifak, iç piyasa üzerinden bütünleşmeyi öngören '80 öncesi Türkiye'nin kalkınma modelinde ve sınıfsal denklemlerinde önemli bir rol oynamıştır. 1980 öncesi sınıf ittifaklarının bir öğesi artan reel ücretler ise, ikincisi de kentsel rantların yapsat ve gecekondu üzerinden geniş toplum kesimlerine dağıtılması olmuştur. Zaten Türkiye'nin kentleşme tarihi, ilk dönemlerde kurulan geniş tabanlı ittifakların toplumsal tabanının daraltılması, artan getirilerin ise daha az sayıda grup arasında paylaşılması sürecidir.

Burada vurgulanması gereken birkaç şey var: Yapsatçılık da, gecekondu da toplumun canı yanan, kendi dertlerine acil çözüm arayan kesimlerinin kendiliğinden geliştirdiği çözümlerdir. Her ikisi de bilinçli devlet politikalarının ürünü değildir.[2] Her ikisi de –özellikle de gecekondu– ilk evrelerde kentleşme sürecinin finansmanını büyük ölçüde kolaylaştırmıştır. Ayrıca gecekondu, kentlerde oluşan rantın geniş toplum kesimlerine dağıtılmasını sağlayarak gelirin yeniden dağıtım mekanizması işlevini görmüş ve daha eşitlikçi ve kapsayıcı bir kentleşmenin önünü açmıştır. Bu sayede devletin ve sermayenin elinin rahatladığı, işgücü maliyetlerinin azaltıldığı söylenebilir (Şenyapılı, 1978; 1981). Hatta benzer gelir düzeyindeki ülkelere kıyasla Türkiye'nin daha gelişkin sayılabilecek bir refah rejimi kurmuş olmasını (Keyder, 1987) bu etmenlerle açıklamak mümkündür.

Ancak özellikle gecekondunun sonraki dönemlerde daha net bir şekilde ortaya çıkan bir dizi sorunu en başından beri içinde barındırdığını da söylemek ge-

2 Özellikle gecekondunun bu özelliğinin çok sayıda araştırmacı tarafından idealize edilmiş olduğunu da vurgulamak gerek (bkz. Turner, 1976).

rek. Birincisi, kent yoksullarının kendiliğinden eylemleri olarak idealize edilmiş olsa da gecekondu eninde sonunda bir gasp eylemidir: Toplumun tümüne ait olan ve böyle değerlendirilmesi gereken bir değere –toprağa– belli bir grubun el koymasıdır. Ama ilk dönem gecekondularının olgun dönemi diyebileceğimiz 1960'lı ve 70'li yıllarda, toplum ve devlet katında böyle görülmediğini, sempati ile karşılanan, meşru bir eylem olarak görüldüğünü vurgulayalım. Bunun temel nedeni elbette gecekondu sayesinde kayrılan toplum kesimlerinin sağladığı avantajların makul bir düzeyde kalmasıdır: Bunu garanti altına alan da gecekonduların satılmak üzere değil de kullanılmak üzere üretilmesi ve kullanıcılarına aşırı bir zenginlik sağlamamasıdır.

Ama bir kez daha vurgulayalım, gecekondu kent yoksullarının refahlarının artması sonucunu doğuran bir transfer mekanizmasıdır. Yoksul kesimin emek piyasasında elde edemediklerini gayrimenkul piyasası üzerinden telafi etmesi girişimidir. Emlak piyasası üzerinden elde edilen kazanımların emek piyasasındaki olası kazanımların yerini alması, toplumsal sınıfların varoluş biçimlerini ve kendilerini toplum içinde konumlandırışlarını ciddi bir şekilde tahrif etmiştir. Bu sayede kent yoksulları, asıl mücadele etmeleri gereken alanı terk ederek emlak piyasası üzerinden refah arttırma yollarını aramıştır. Burada kırdan tam kopamamış, proleterleşme sürecini tamamlayamamış, kendi varlık koşullarının bilincine varabilmesinin önünde çok sayıda engel bulunan ve köklü bir mücadele geleneği olmayan bir kesimden söz ettiğimizi bir kez daha hatırlamak gerek. İşte emlak piyasasının sunduğu bu kısa ve kolay yoldan zenginleşebilme imkânı sadece toplumun alt sınıflarının varlık biçimini ve toplumsal mücadele biçimlerini etkilemekle kalmamış, toplumun tümünün muhafazakârlaşmasının önünü açan etmenlerden biri olmuştur. Böylelikle kent yoksulları ve çalışan sınıflar, daha iyi bir yaşam arayışlarında emek piyasasında örgütlenmek yerine emlak piyasasının sağlayacağı kolay avantajlar peşinde koşmuştur. Gecekondu üzerinden kazanımlar elde edebilme imkânı, yoksul kesimlerin kendi çıkarları için örgütlenerek mücadele edebilme kabiliyetlerini ciddi şekilde köreltmiştir.

Bir diğer önemli nokta, gecekondunun yasal ile yasal olmayanın buluştuğu yarı karanlık bir bölgede gerçekleşmesidir. Bu, her an suiistimal edilebilecek, belli grupların lehine kullanılabilecek bir alandır, özellikle de devletin emlak piyasasını düzenleyebilme gücü düşünüldüğünde. Getirilerinin nispeten eşit dağıtıldığı bir ortamda meşruiyetini koruyan ama bu eşitlikçi yönü ortadan kalktığında mutabakatın her an dağılabileceği ve hatta tersine dönebileceği bir alanda kuruludur. Hem kendi içindeki hem de toplumun geri kalanı ile ilişkileri açısından düşünüldüğünde oldukça hassas, her an bozulabilecek dengeler tanımlar gecekonduyu. Nitekim 1980 sonrasında bu dengelerin bozulması, sadece emlak piyasasında değil, toplumun tümünde ve devlet-yurttaş ilişkilerinde bizleri bugüne getiren yozlaşmanın önünü açmıştır.

80'ler: Kentsel mutabakatın yıkılması ve "cemaatleşme arzusu"

Gecekondu ve yapsatçılık sayesinde hem kentleşmenin ucuza finanse edilmesi stratejisi hem de bu hassas sınıfsal dengeler üzerine kurulu mutabakat, Türkiye'nin uzun yıllar kalkınma çabalarını yönlendiren ithal ikameci modelin büyük gürültüyle yıkıldığı 1970'lerin ortasına dek işe yaradı. Bu tarihlerde tüm dünyayı saran kriz Türkiye'yi gecikmeli olarak birkaç yıl sonra ve daha sert bir şekilde vurdu. II. Dünya Savaşı sonrası kurulan küresel düzenin de sona ermesi anlamına gelen kriz, Türkiye'de ithal ikameci dönemde kurulan toplumsal sözleşmelerin yıkılmasını ve çalışan sınıfların elde etmiş olduğu hakların geri alınmasını gerekli kıldı. 12 Eylül rejimi sayesinde geniş tabanlı toplumsal ittifaklar rafa kaldırıldı ve çalışan kitlelerin dışlanmasına ve sınıflar arasında gerilime dayalı, daha dar tabanlı yeni bir denge kuruldu. Sonuçta da kentsel rantın sınıflar arasında nasıl paylaşılacağına ilişkin geniş tabanlı uzlaşma yıkıldı ve kentleşmenin nasıl finanse edileceğine dair kurallar yeniden yazıldı. Daha da önemlisi, kentsel rantların paylaşımı üzerine dönen hesaplaşmalar hiç olmadığı ölçüde önem kazandı ve rantlardan pay alabilmek, özellikle de toplumun alt sınıfları için kentte tutunabilmenin tek koşulu haline dönüştü.

İlk elde kullanıcıların işgal ettikleri hazine arazisi üzerinde kendi yaşayacakları konut inşa etmeleri olarak tanımladığımız gecekonduda biri dizi değişim yaşandı. Bu değişimin en kolay gözlenebilir yanı, kısaca ticarileşme adını verebileceğimiz bir eğilim oldu. İnşaatın belli aşamalarında ücretli emek kullanılması, hazine arazilerini önceden işgal eden bazı grupların parselleyip satması sonucunda işgalin arsa elde etmenin tek yolu olmaktan çıkması ("hisseli tapu"), gecekondu bölgelerinde birden fazla konuta sahip kişilerin yaygınlaşması ("gecekondu ağaları") ve sonuçta kiracılığın yaygınlaşması, bu sürecin ilk görülen unsurları oldu. Yapımcı-kullanıcı özdeşliği sayesinde hem yapılan konutların hem de yakın çevrenin kalitesi garanti altına alınmışken, bu özdeşliğin ortadan kalkması ile yapı ve çevre kalitesinde hızlı bir düşüş gözlendi. Ama esas sonuç, gecekonduları tanımlayan "masumiyetin" ortadan kalkması oldu. Değişim değeri için değil de kullanım değeri için üretilmesi sayesinde meşruiyetini kazanan gecekondu, artık toplumdaki sempatisini yitirmeye, kentli elitler tarafından "kenti işgal eden köylülerin kolay kazanç kapısı" olarak görülmeye başladı (Buğra, 1998).

Bildiğimiz gecekondunun sonunu getiren Özal'ın 1984 tarihli 2981 sayılı af yasası oldu. Daha önceki aflarda mevcut gecekondulara tapu verilmesi ile yetinilirken, Özal affı gecekondulara bulundukları parsel üzerinde dört, bazı durumlarda beş kata kadar yapılaşma izni verdi. Özal'ın "binaları kanunlara değil, kanunları binalara uydurmak gerek" diyerek savunduğu model gecekonduların, herhangi bir teşvik ve izne gerek kalmadan (yani devlete herhangi bir yük ya-

ratmadan) mevcut parseller üzerinde çok katlı yapılara dönüşebilmesini amaçlıyordu. Ayrıca yapıların mevzuata uygunluğunu denetlemek için de özel bürolar kurulması hükme bağlandı.[3] Bu af sayesinde daha önce istisna olan çok katlı kaçak yapılaşma kural haline geldi. Ayrıca 1970'lerin sonlarında tıkanma eğilimine girmiş olan yapsatçılık ile gecekondunun buluşması sağlandı.

Gecekondulara sağlanan çok katlı yapılaşma izni, kent içindeki ayrışmaları öne çıkardı, daha da keskinleştirdi. Merkeze yakın ya da değerli bölgelerde bulunanlar hızla dönüşürken, büyük çoğunluk, müteahhit beklemek dışında bir seçeneklerinin olmadığı kaderine terk edilmişlik ile baş başa kaldı. Kentlerde imar afları sayesinde yerleşen bu ilişkiler sistemine daha önce *Nöbetleşe Yoksulluk* adını vermiştik (Işık ve Pınarcıoğlu, 2001). Çok özetle, nöbetleşe yoksulluk 1980 sonrasının acımasız koşullarında kent yoksullarının kentte tutunmasını sağlayan bir sistemdir. Ama bu önceki gibi görece eşitlikçi değil, tam tersine alabildiğine eşitsiz ve dışlayıcı bir sistemdir: Yoksulun yoksula kırdırılması ya da daha uygun anlatımla yoksulların birbirlerinin sırtına basarak zenginleşme kavgasıdır. Özal afları ile gecekonduların apartmanlaşması dalgası, etkileri bugün bile süren bir dönüşümü başlattı. Bu süreçte inşa edilen yapılar öylesine kalitesiz ve çevre duyarlığından öylesine yoksundu ki 2000'lerde AKP, adından başka her tür amaç için kullandığı kentsel dönüşüm girişimlerine meşruiyet ararken bu yapıları örnek gösterdi. Şubat 2023 depremlerinde yaşadığımız felaketi hazırlayanın, 1980'lerdeki imar aflarının topluma yerleştirdiği bu kolay kazanma zihniyeti olduğunu ve AKP'nin 2000'lerden beri yapageldiklerinin önemli ölçüde bu zihniyetten beslendiğini söyleyebiliriz.

Gecekondu alanlarındaki apartmanlaşmanın üzerinde durulması gereken bir dizi sonucu var. İç pazara değil de ihracata yönelik üretimin temel itici güç olduğu, dolayısıyla geniş halk kitlelerinin gerçek ücretlerinin önemsenmediği '80 sonrası koşullarında, çalışan sınıfların ve kent yoksullarının emek piyasasında kaybettiklerini emlak piyasasında telafi etme kavgasına girmeleri sonucunu doğurdu. Ama bu kez ortam çok daha acımasız, çok daha sert idi. Getirileri kent içindeki konuma göre büyük değişiklik gösteren gecekondular, kente yeni göçenler üzerinden rant sağlamanın bir aracı haline geldi. Apartmanlaşan gecekondu kentte kolay kazanç kapısının, ilk kuşak gecekonducuların neredeyse hiç çabalamadan büyük kazançlar elde edebildiği bir araç haline geldi. Hazine arazilerine zamanında bir ev yapmış olmakla elde edilen kazançların büyüklüğü ve kolaylığı, bir yandan da Özal döneminin en belirgin özelliklerinden olan hazıra konma, başkasının hakkını gasp etme kültürüne ciddi katkılarda bulundu.

Sonuçta bir dönemlerin gelirin yeniden dağıtımı işlevini gören eşitlikçi mekanizması gecekondu, kent üzerindeki haksızlıkların, yağma kültürünün bir sim-

3 Şubat 2023 depremleri sonrasında sık sık gündeme gelen 2019 tarihli imar affında böylesi bir önlemin dahi alınmadığını, sadece başvuranın beyanı ile yetinildiğini hatırlatalım, AKP döneminde işlerin nerelere vardığını gösterebilmek açısından.

gesi haline geldi. Dahası, en başından beri aileden başlayan ve halkalar halinde genişleyen ağ tarzı ilişkiler içinde yürüyen kentte var kalma uğraşı, artık tümüyle dışlayıcı bir mantık üzerinden çalışan cemaat tarzı örgütlenmelerin eline geçti. İlk dönemlerde özellikle hemşerilik üzerinden yürüyen ilişkiler, bunlara eklenen dinî/etnik öğelerle daha sertleşti, bu cemaatler ile "iltisaklı" bulunmayanların katılamadığı ağlar haline dönüştü. Başka bir deyişle mafya/cemaat tarzı örgütlenme mantığı kent yoksullarının kentte var kalma uğraşının kaçamadıkları bir parçası haline geldi.

Bu döneme dair vurgulanması gereken bir diğer şey de tüm bu cemaat tarzı ilişkilerin siyaset ile olan bağlarının kökten değişmesidir. İlk dönemlerde hem yerel hem ulusal siyaset, söz konusu ilişkilerin *kurucu öğesi* değildi. Siyaset, mevcut ilişkiler yerleştikten sonra kimi zaman yerel hizmetlerin sağlanması, kimi zaman bazı grupların diğerleri aleyhine kayrılması yoluyla ama her defasında sonradan bu süreçlere eklemlendi. Yeni dönemde ise siyaset, özellikle de yerel siyaset kentte var kalma mücadelesinin, kentte bir yer kapma kavgasının olmazsa olmaz, kurucu öğesi haline geldi. Kimi durumlarda, kimlerin dışlanacağına, kimlerin sürece dahil olacağına karar veren ve dahası bu süreçten beslenen bir konuma geldi. Bu sayede ortaya çıkan ilişkiler ağının ve bunun üzerinden büyüyen zihniyetin, toplumun tümüne sirayet eden zincirleme bir etki yarattığını söylemek abartı olmaz. İlk dönem kentleşmesini tanımlayan mutabakat yıkıldı. Kent, birilerinin kendilerine gösterilen hoşgörü sayesinde bir dönemler edinmiş oldukları konum sayesinde zenginleşebildikleri ve daha önemlisi bu sürece kimlerin dahil olabileceğinin cemaat mantığı ile denetlendiği mekânlara dönüştü.

Kent mekânı üzerinde kurulan kolay kazanç ilişkileri, salt kendi çıkarını düşünen, ortak çıkar/yarar uğruna harekete geçme mahareti (ve arzusu) olmayan kitleler yarattı. Kolay kazanç uğruna, kendinde yasaları çiğneme hakkını gören ama bu hakkı sadece kendine tanıyan, ortak iyi adına değil de kendi iyileri adına harekete geçen cemaatler kent mekânının üretiminde temel rol oynar hale geldiler. Bu *cemaatleşme arzusu*[4] toplumda öylesine kök saldı ki, mesele artık kentte tutunmak olmaktan çıkıp başkalarının aleyhine kendine ek çıkarlar sağlamak kavgasına dönüştü. Üst gelirli kesimin kent dışında kendi korunaklı alanlarına kaçma çabası da bu cemaatleşme arzusunun bir yansıması olarak kabul edilebilir.

Eğer siyaset, bir toplum için nelerin iyi olduğuna karar verebilme sanatı ise (Bauman, 2017) ve hukuk da bu sürecin hakkaniyetli bir şekilde yürütülmesini garanti altına alan temel unsur ise, burada söz konusu olan, kent hukukun ölümü değilse de özelleştirilmesi, belli grupların tekeline alınmasıdır. Kent mekânı üzerinden elde edilen böylesi büyük ve kolay kazançların, söz konusu grup-

4 Young'dan (1990) esinlenerek kullandığım cemaatleşme arzusuna dair bkz. (Işık ve Pınarcıoğlu, 2001, bölüm 4).

ların toplum algılarını, kendilerini toplum içinde konumlandırışlarını ve nihayet adına yurttaşlık dediğimiz hak ve yükümlülüklerin tanımlanış biçimini etkilemediğini kim iddia edebilir? Burada söz konusu olan kamunun parçalanması, eşit yurttaşlık sözleşmesinin yırtılmasından başka bir şey değildir. Bu, kentte ortak adalet arayışının terk edilmesi, iyi/doğru/adil olanın sadece kendi gibi olanlar için ve onlarla birlikte aranmasından başka bir şey değildir; dahası bu, diğerlerinin hakları pahasına yürütülen bir eylemdir. Bu cemaatleşme arzusu, yerel ve ulusal siyaset ağlarına eklemlenerek –ve çoğu durumda siyasetin finansmanı için daha önceden denenmemiş kanallar açarak– hem toplum içindeki ayrışmaları destekledi hem de ne pahasına olursa olsun, kendisi bir bedel ödemeden ama topluma büyük bir bedel ödeterek kazanım elde etme hakkını kendinde gören bir kültürü besledi. Herkesin kuralları ihlal etme hakkını kendisine ve cemaatine tanıdığı, sadece kendisi ve cemaati için hak arayışına girdiği ve siyasete sızdığı bir kültür yarattı. Kendi çıkarları söz konusu olduğunda hiçbir yasa, yönetmelik dinlemeyen, mevzuatın boşluklarını arayan ve çoğu kez de bulan tam bir yağma kültürü olageldi bu.

Türkiye kentlerinin inşa edilme tarzı yurttaşlarını muhafazakârlaştırıyor, demokrasi arayışlarını engelliyor derken kastım tam olarak bu: Ortak bir kent hukuku arayışının terk edilmesi, ortak doğrular adına değil de tekil çıkarlar adına harekete geçilmesi.[5] Güvenli, afetlere dayanıklı bir kent yaratmak demek, ortak iyinin aranmasına razı olmak, bu uğurda kentlilerin mutabık kaldığı bir kent hukuku oluşturabilmek demektir. Bu ortak hukuk ise, kaçınılmaz olarak bazılarının canının yanması anlamına gelecektir – örneğin, dere yatağında bulunan arsanıza ev inşa etmenize izin verilmemesi ve sizin de buna rıza göstermeniz demektir. Oysa Türkiye kentleri, uzunca bir süredir ortak bir yaşamın birlikte kurulduğu ve paylaşıldığı alanlar olmaktan çıktı, sadece kolay kazanç uğruna yağmalanacak bir "şey" olarak görüldü. Ancak uzun süreler borçlanarak elde edebildikleri evlerini ararken insanların ölçütleri, dayanıklılığı ya da yakın çevresinin kalitesi değil, ne kadar sürede ne kadar kazanç sağlayacağı oldu. Yaşam çevresinin sadece bir yatırım aracı olarak görülmesi ve bu zihniyetin derinlere işlemesi de bugün yaşadığımız felaketlerin kapısını araladı.

1999 Depremi Türkiye için bir fırsattı. Ama birçok fırsat gibi o da değerlendirilemedi. Sadece yeni bir kent kurmak için değil, Türkiye'nin daha önce benzerini pek görmediği toplum dayanışmasını yeni alanlara taşımak, yeni bir toplum sözleşmesi kurmak için de bir fırsattı. '99 depremi, toplum hafızasında bugüne de taşınan izler bıraktı. O depremin yarattığı travma, AKP'yi 2002'de iktidara taşıyan unsurlardan biri oldu. Ve o depremden neredeyse çeyrek asır sonra yaşadığımız daha büyük felaket karşısında toplum, travma yaşamasına bile izin vermeyen bir iktidar buldu.

5 Muhafazakârlığı bu şekilde tanımlarken Çavdar'dan (2023) yararlandığımı vurgulamam gerek.

2000'ler: Dağılan kentler

2000'li yıllarda Türkiye kentlerinde yaşananları anlatabilmek için kelime dağarcığını zorlamak gerekiyor, zira daha önce eşi benzeri görülmedik bir altüst oluş yaşandı kentlerde. "Çılgınlık" (Di Giovanni, 2017) ya da "cinnet" (Işık, 2023) yaşananları anlatabilmek için ilk elde akla gelenler. 1999 Depremi'nin toplumda yarattığı ama karşılığını bulamayan büyük tepki üzerinden kentsel dönüşüm girişimlerine meşruiyet inşa eden AKP, muazzam bir inşaat faaliyetine girişti kentlerde. Bunu yaparken de '80'lerden başlayarak giderek parçalanan bir kent hukuku ve toplumsal tabanı daha da daralmış ve artık eşitsizlik kaynağı haline dönmüş olan kentsel ittifakları devraldı. Topluma dair söyleyeceklerinin büyük bölümünü büyüme üzerinden kurgulayan AKP, gayrimenkul ve inşaat sektörünü büyümenin temel eksenine oturttu. Toplumla daha yumuşak ilişkiler içinde olduğu dönemlerde bile kentsel alanlara yönelik düzenlemelerde en sert adımları atmaktan, geniş toplum kesimlerini karşısına almaktan çekinmedi.

2000'lerde Türkiye kentlerinde yaşanan büyük değişimleri birkaç sayfada özetleyebilmek mümkün değil.[6] Ancak en iyi özet, kentlerde ilk dönem gecekondulardan kalanların ve özellikle de Özal affıyla apartmanlara dönüşenlerin, değeri en yüksek olanlardan başlayarak tasfiyesi ve oralarda yaşayanların kent dışına sürülmesi[7] olurdu. Israrla vurgulamak gerek ki bu sadece fiziksel bir değişim değil; asıl söz konusu olan, bu bölgelerde yaşayan ve çoğunluğu yoksul, alt gelirli kitlenin bazen zorla[8] bazen de piyasa güçlerinin baskısıyla yerlerinden edilmesi ve kentin çeperine sürülmesidir. Bu yerinden etme eyleminin iki kaçınılmaz sonucu oldu: dönüşen bölgelere üst gelir gruplarının yerleşmesi (soylulaşma) ve dönüşüm sürecini finanse etmenin bir yolu olarak söz konusu alanlarda muazzam yoğunluk artışları.

2000'li yıllarda kamu ihale yasasından imar mevzuatına, koruma kurullarının nasıl oluşturulacağından ÇED yönetmeliğine kadar el değmedik yasal mevzuat kalmadı.[9] AKP çoğu durumda kendi çıkardığı yasalara bile uymak gereğini duymadan kentsel alanlardaki dönüşümü gerçekleştirdi. Bu dönemin temel aktörü, 1980'lerde alt gelirli kesime konut üretiminin önünü açmak üzere kurulan ve 2000'lerde planlamadan arsa teminine ve inşaat sürecinin örgütlenmesine dek her alanda olağanüstü yetkilerle donatılan TOKİ oldu. Ancak TOKİ'nin üretimi-

6 2000'lerde kentlerin dönüşümüne dair Türkün (2014) İstanbul özelinde kapsamlı bir çerçeve sunuyor.

7 Bu çok iddialı bir önerme gibi gelse de İstanbul'da toplumsal grupların 2000, 2010 ve 2017 yıllarında kent içindeki konumlarını gösteren üç haritada kentin sosyal coğrafyasındaki bu değişim net bir şekilde görülebiliyor (Işık, 2021). Söz konusu makalenin de yer aldığı kitabın tümü şu adresten indirilebilir: https://link.springer.com/content/pdf/10.1007%2F978-3-030-64569-4_15.pdf

8 Beş yüz yıldır Sulukule'de yaşayan Romanların yerinden edilmesi buna en güzel örnek (bkz. Uysal, 2014; Schoon, 2014).

9 AKP döneminde imar alanında 2011 yılına dek yapılan düzenlemelerin eksiksiz bir listesi için bkz. (Bal, 2011).

ne katkıda bulunduğu 1 milyonu aşkın konutun sadece %8 gibi küçük bir bölümü alt ve orta-alt gelirli kesimin eline ulaştı (Gürakar, 2018); büyük çoğunluğu üst ve orta-üst sınıfların eline geçtiği gibi, kent toprağının artan hızda metalaşmasına büyük katkıda bulundu. İstanbul her zaman olduğu gibi AKP'nin gözdesi oldu, en cüretkâr projeler İstanbul için geliştirildi ve 2000'de 10 milyon olan İstanbul nüfusu dolaylı, dolaysız teşviklerle 16 milyona ulaştı. Doğuda Sakarya'dan batıda Tekirdağ'a, güneyde Bursa'ya dek uzanan devasa bir kent bölge sistemine dönüşen İstanbul, karşı karşıya bulunduğu deprem riski ile yakın dönemde Türkiye'nin en büyük "beka" sorunu olmaya aday görünüyor. Üstelik depreme hazırlık gerekçesiyle yürütülen kentsel dönüşüm projelerinin Avcılar, Zeytinburnu gibi yüksek riskli bölgelerde değil de Çubuklu, Armutlu gibi getirisi yüksek yerlerde uygulandığını vurgulamakta yarar var.

Özal döneminde küçük sermayenin eline bırakılmış kentsel alanlara büyük sermayenin girebilmesine dair çeşitli girişimler yapılmış olsa da (Tekeli, 1987), küçük toprak mülkiyetinin varlığı hâlâ en büyük engel idi. AKP döneminde gerçekleştirilen düzenlemelerin önemli bir bölümü ve özellikle de TOKİ'nin girişimleri büyük toprak parçalarının imara açılması çabasıdır. Tüm bunlara dayanarak küçük sermayenin kentinden büyük sermayenin belirleyici olduğu bir kentsel rejime geçişin AKP sayesinde tamamlandığı söylenebilir. Büyük projelerin gerçekleştirilmesini sağlayan bir diğer öğe de kent çevresinde değişen konumları sayesinde değer kazanan hazine arazilerinin, özelleştirilen kamu kurumlarının ve askerî alanların özel sektöre devredilmesi oldu (Özkesen, 2022). Bu konularda bir bölümü kamuoyuna yansımış çok sayıda yolsuzluk ve kural tanımazlık örnekleri vardır: Boğaz Köprüsü çıkışında Kara Yolları arazisi üzerine Türkiye'nin en büyük alışveriş merkezlerinden ve rezidanslarından birini kurmak (Zorlu Center), bununla da yetinmemek, planla verilmiş imar haklarını akla hayale gelmeyecek yollarla iki, hatta üç katına çıkarmak (Yılmaz, 2014); Ankara'nın akciğeri olarak nitelenen Atatürk Orman Çiftliği'nde gerçekleşen sonu gelmez yağmalar[10] ve yine Ankara'da adı daha sonra YDA Center olarak değiştirilen "demir kafes" örneğinde onlarca mahkeme kararına rağmen yapılanlar (Toker, 2020) ilk akla gelen örnekler. Bunlar aslında, kamuya ait olan değerlerin kamu yararını yok sayarak, hiçbir kurala bağlı kalmadan çok özel koşullarla kendine yakın bulduğu sermaye kesimlerine aktarılması girişiminden başka bir şey değil.

2000'ler Türkiye'sinde kentsel arsa rantları öylesine büyük ve kolay bir kazanç kapısı sundu ki, büyük sermaye gruplarının hemen hepsi bu kârlı alana girdi, zira başka bir alanda yapılacak yatırımın getirisinden çok daha fazlasını ciddi bir risk olmadan, çok daha kısa sürede elde etmek mümkündü. Kentlere dair bu söylenenlere örneklerini bildiğimiz kamu ihalelerini, HES projeleri-

10 Burada Mimarlar Odası'nın Atatürk Orman Çiftliği'nin yağmalanmasına karşı yürüttüğü çabaları mutlaka anmak gerek (http://www.aocmucadelesi.org/).

ni, turizm tahsislerini, otoyol, köprü inşaatlarını eklediğimizde, AKP döneminde ne kadar büyük bir kaynağın kontrol edildiğini ve inşaatlar üzerinden dağıtıldığını anlayabiliriz. Bu anlamda AKP dönemi tam bir inşaat çılgınlığı dönemidir. 2000'li yıllarda AKP öncülüğünde kentsel rantların yaratılması ve el konması üzerine oluşturulan bu güç birliği, getirilerinin eskiye göre çok daha yüksek olduğu ve kimin dahil olabileceğinin devlet tarafından sıkı sıkıya denetlendiği bir büyüme koalisyonudur – kelimenin tam anlamıyla devlet eliyle zenginleşme sürecidir; büyümek zorunda olan, büyümezse yok olması kaçınılmaz olan bir koalisyon.

Sonuçta ortaya çıkan kent yapısı, her ölçüte göre kalitesiz, dayanıksız ve güvensizdir – Şubat 2023 depremlerinde yaşandığı gibi. Üstelik bu kalitesiz çevre, konut fiyatlarının ve kiraların en hızlı arttığı ülkeler arasında (*Euronews*, 2022a; 2022b). İstanbul gibi depremi bekleyen bir kentte, 2002'de afet alanı olarak belirlenen 493 alandan 400'e yakınının imara açıldığını (*Cumhuriyet*, 2023) da hatırlayalım; 2000'lerde yaşananların ne denli vahim olduğunu, esas kaygının depreme hazırlık değil de belli sermaye kesimlerine gelir transferi olduğunu anlayabilmek için.

Sonsöz

Türkiye zorlu kentleşme sürecinin beraberinde getirdiği sorunları aşmak ve süreci finanse edebilmek için, toplumun kendi içinden geliştirdiği çözümlere bel bağladı. Zorlu sorunlara basit çözümler getiren bu yöntemler sayesinde hem imar rantlarının geniş toplum kesimlerine pay edilmesi sağlandı hem de dönemin politik dengelerine uygun geniş tabanlı bir uzlaşma kuruldu. Bu sayede bu toplum kesimleri bir yandan emlak piyasasında mobilize edilirken diğer yandan da refahlarını geliştirmek, yaşam koşullarını düzeltmek uğruna asıl mücadele etmeleri gereken alandan uzak tutuldular. Bu denklemler içinde yer alan toplum kesimlerinin diğerleri aleyhine aşırı kazanç elde etmemesi koşulu üzerinden kurulan meşruiyet, kaçak yapılara yüksek kat izni veren aflarla yıkıldı. 1990'larda nöbetleşe yoksulluk adını verdiğimiz süreç ile tabanı iyice daralan kentsel ittifaklar, artan getirilerin daha az sayıda grup tarafından paylaşıldığı bir düzeni yerleştirdi. Bu dönem, ayrıca en başından beri ağ türü ilişkiler üzerinden yürüyen kentleşme sürecinde kendi kazanımlarını diğerleri aleyhine en çoklaştırmak uğraşına giren cemaat/mafya tarzı örgütlenmelere zemin hazırladı. 2000'ler ise zaten paramparça edilmiş kent hukukunun AKP öncülüğünde, kendine yakın sermaye gruplarının lehine çalışacak şekilde yeniden yazılmasından başka bir şey değildir. Bu uğurda eskiden ittifaklarda yer bulmuş, küçük de olsa pay alabilmiş kent yoksulları, tüm denklemlerden dışlandılar ve olabildiğince kentin çeperine sürüldüler.

2000'lerde getirileri akıl almaz şekilde artan ve toplumsal tabanı iyice dara-

lan, ancak daha fazla inşaat ile ayakta kalabilen bu büyüme koalisyonu sayesinde küçük bir kesim toplumun geri kalanı aleyhine alabildiğine zenginleşti. Bu sürecin getirdiği nokta ortada: her açıdan güvensiz, pahalı ve çevre kalitesi düşük kentler. Dahası kentlerin inşa süreci, beraberinde değerler yozlaşmasını da getirdi. Her tür ortak değeri dışlayan, küçümseyen, hatta alay eden, kendini zengin etme uğraşını tek kutsal değer olarak gören ve bu uğurda sadece kendi gibi olanlarla işbirliği yapmaya yanaşan bir zihniyet toplumun değerler sistemini yok etti, toplumda zaten var olan muhafazakârlaşma potansiyelini büyüttü. Üstelik bunun yasal ile yasal olmayan arasındaki gri alan üzerinden ve başkalarının haklarını gasp ederek yapılıyor olması, toplumdaki adalet/hukuk arayışını yok etti. Hele 2000'lerde sürekli değişen yönetmelikler, kendi kurallarına bile uymayan, her tür pervasızlığı göze alan bir anlayışın kentlerde hâkim olması, zaten örselenmiş olan adalet anlayışını iyice ortadan kaldırdı. Sonuçta güvensiz olduğu kadar, güvenli bir kent arayışını neredeyse imkânsız hale getiren, yurttaşlarının başkasını tasavvur dahi edemediği kentlerde yaşar olduk. Türkiye kentleri, evrimini özetlemeye çalıştığım bu suç ortaklığının ürünüdür büyük ölçüde.

Elbette Türkiye toplumundaki muhafazakârlaşmanın tek kaynağı, kentlerin inşa sürecinde yaşanan ilişkiler değil. Ancak bu süreçte kurulan ilişkilerin, toplumun "hak" tanımını ve hak arayışını yozlaştırdığını ve toplum kesimlerinin kendine yeni bir gelecek ararken kurduğu birlikteliklerin yapısını kökten değiştirdiğini söylemeye çalışıyorum. Güvenli kentler inşa edebilmek, bir kent hukuku, kent demokrasisi sorunudur. Önümüzdeki dönemde en temel sorunlarımızdan biri kentlerde parçalanan kent hukukunun yeniden inşası olmak durumundadır. Bu denli büyük imar rantlarının oluşmasını engellemek, oluşan rantların da kamunun eline geçmesini sağlayacak bir kent hukuku inşa edebilmek temel öncelik olmalıdır. Burada bunca kötülük arasında geleceğe biraz da olsa umutla bakmamızı sağlayacak temel unsur, depremler sırasında toplumun gösterdiği koşulsuz dayanışmadır.

KAYNAKÇA

Ayata, S. (1989) "Toplumsal çevre olarak gecekondu ve apartman", *Toplum ve Bilim*, 46/47: 101-27.

Bal, E. (2011) *Türkiye'de 2000 sonrası neoliberal politikalar çerçevesinde imar mevzuatındaki değişimler ve yeni kentleşme pratikleri: İstanbul örneği*, Yayımlanmamış doktora tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, İzmir.

Bauman, Z. (2017) *A Chronicle of Crisis, 2011-2016*, Social Europe Edition, Londra.

Buğra, A. (1998) "The immoral economy of housing in Turkey", *International Journal of Urban and Regional Research*, 22(2): 304-316 [Türkçesi: Buğra, A. (2000) "Türkiye'nin ahlaksız konut ekonomisi" *Devlet-Piyasa Karşıtlığının Ötesinde* içinde, İletişim Yayınları, İstanbul].

Cumhuriyet. (2023) "Uzmanların 'deprem' uyarısı yaptığı İstanbul'da sığınacak yer yok: AKP'nin rant aşkı", 16 Nisan, https://www.cumhuriyet.com.tr/siyaset/uzmanlarin-deprem-uyarisi-yaptigi-istanbulda-toplanma-alanlari-rant-kurbani-2071928?utm_medium=Slider%20Haber&utm_source=Cumhuriyet%20Anasayfa&utm_campaign=Slider%20Haber

Çavdar, A. (2023) "Ya bir ben varsa bende benden içeru?", *Medyascope,* 19 Mart, https://medyascope.tv/2023/03/19/ayse-cavdar-yazdi-ya-bir-ben-varsa-bende-benden-iceru/

Di Giovanni A. (2017) "Urban transformation under authoritarian neoliberalism" Cemal Burak Tansel (der.) *States of Discipline Authoritarian Neoliberalism and the Contested Reproduction of Capitalist Order* içinde, Rowman & Littlefield International, Londra, 107-127.

Euronews. (2022a) "Dünyada konut fiyatlarının en çok arttığı yerler: İlk 10'da Türkiye'den 3 şehir var", 18 Şubat, https://tr.euronews.com/2022/02/18/dunyada-konut-fiyatlar-n-n-en-cok-artt-g-10-sehirden-3-u-turkiye-de

Euronews. (2022b) "Türkiye, Avrupa'da konut fiyatlarının en çok arttığı ülke oldu", 12 Temmuz, https://tr.euronews.com/2022/07/12/turkiye-avrupada-konut-fiyatlarinin-en-cok-arttigi-ulke-oldu

Gürakar, E. (2018) *Kayırma Ekonomisi: AKP döneminde Kamu İhaleleri,* İletişim Yayınları, İstanbul.

Işık, O. (1994) "Kentsel ittifaklar ve kent planlaması" Tekeli, İ. (der) *Kent, Planlama, Politika, Sanat: Tarık Okyay'ın Anısına Yazılar*, cilt 2 içinde, ODTÜ Mimarlık Fakültesi Yayını, Ankara, 375-390.

Işık, O. (1995) "Yapsatçılığın yazılmamış tarihi: Türkiye'de konut kesiminde küçük üreticiliğin varlık koşulları ve gelişimi üzerine gözlemler", *Mimarlık*, 261: 43-45.

Işık, O. (2021) "Residential Segregation in a Highly Unequal Society: Istanbul in the 2000s" Ruta Ubareviciene, Maarten van Ham, Tiit Tamarru, Heleen Janssen (der.) *Urban Socio-Economic Segregation and Income Inequality: A Global Perspective* içinde, Springer, Berlin, 293-309.

Işık, O. (2023) "Yağma Kültürü/Kirli İttifaklar/Yeni bir Kent", *Birikim Güncel,* 22 Şubat, https://birikimdergisi.com/guncel/11267/yagma-kulturu-kirli-ittifaklar-yeni-bir-kent

Işık, O. ve Pınarcıoğlu, M. (2001) *Nöbetleşe Yoksulluk,* İletişim Yayınları, İstanbul.

Keyder, Ç. (1987) *State and Class in Turkey: A Study in Capitalist Development*, Verso, Londra [Türkçesi: *Türkiye'de Devlet ve Sınıflar*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1989].

Kıray, M. (1979) "Apartmanlaşma ve modern orta tabakalar", *Çevre*, 4: 78.

Özkesen, M. M. (2022) *Toprakları Kapatmak: Kamu Arazilerinin Özelleştirilmesi*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Schoon, D. (2014) "Sulukule is the gun and we are its bullets", *City,* 18(6): 655-666.

Şenyapılı, T. (1978) *Bütünleşmemiş Kentli Nüfus Sorunu,* ODTÜ, Ankara.

Şenyapılı, T. (1981) *Gecekondu: Çevre İşçilerin Mekanı*, ODTÜ, Ankara.

Tekeli, İ. (1987) "Türkiye'de küçük sermayenin spekülatif kentinden büyük sermayenin spekülatif kentine bir geçiş mi yaşanıyor?", *Görüş Dergisi*, 9, Ağustos.

Tekeli, İ., Gülöksüz, Y. ve Okyay, T. (1976*) Gecekondulu, İşportalı, Dolmuşlu Şehir,* Cem Yayınları, İstanbul.

Toker, Ç. (2020) "'Demir Kafes' ya da bir hukusuzluk anıtı", *Cumhuriyet,* 27 Kasım, https://www.sozcu.com.tr/2020/yazarlar/cigdem-toker/demir-kafes-ya-da-bir-hukuksuzluk-aniti-6142848/

Turner, J.F.C. (1976) *Housing by People*, Martin Boyars, Londra.

Türkün, A. (2014) *Mülk, Mahal, İnsan: İstanbul'da Kentsel Dönüşüm,* Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

Uysal, Ü. (2012) "An urban social movement challenging urban regeneration: The case of Sulukule, Istanbul", *Cities*, 29: 12-22.

Yılmaz, E.T.G. (2014) "Açılıştan 4 Ay Sonra İskân", *Arkitera,* 17 Kasım, https://www.arkitera.com/haber/acilistan-4-ay-sonra-iskan/

Young, I. (1990) "The ideal of community and the politics of difference" Nicholson, L. (der.) *Feminism/Postmodernism* içinde, Routledge, Londra.

Felaket, kriz ve tarih

Zeynep Savaşçın

Özet: Felaket bizi beklemediğimiz bir anda yakalar. Bir süreç olarak değil, bir olay olarak gerçekleşir ve parçalanmış bir zamansallık içinde şimdiki zamana yerleştiği izlenimini verir. Bir olay olarak felaketi şimdiki zamanın elinden kurtarıp tarihselliği içinde düşünmek, onu bir süreç olarak yaşantılanan krizin içinden değerlendirilmeye yöneltir bizi. Depremin ardından olduğu gibi, kolektif düşünüm ve eylem için bir alan açıldığında, bu alanda geleceğin neye göre şekillendirileceği sorusu, toplumsal düzen içinde süregiden krize nasıl cevap verileceği sorusuyla buluşur. Diğer yandan yaşanan felaket deneyimi, krize ilişkin teorilerin ortaya koyduğu normatif ilkelerin tutarlılığının ve etkililiğinin ölçülmesine olanak da sağlayabilir. Felaketin hem araçsallaştırılması hem de tarihsizleştirilmesi anlamında bir "şimdicilik"i aşmamız nasıl mümkün olabilir? Eleştirel Teori geleneğinin çağdaş temsilcilerinden Axel Honneth ve Hartmut Rosa'nın, Rousseau'dan bu yana yabancılaşma kavramı ile düşündüğümüz toplumsalın krizi için önerdikleri tanınma, dayanışma ve rezonans ilişkileri bize ne ölçüde yol gösterici olabilir? Felaket karşısında geleceği yeniden kurmak için yurttaşların kendi tarihlerinin failleri olmaları mümkün müdür? Bu makale, 6 Şubat Kahramanmaraş depreminde deneyimlediklerimizi de hesaba katarak, felaketin kriz ve tarihle ilişkisini bu sorulardan itibaren düşünmeyi amaçlıyor.

Anahtar sözcükler: Felaket, kriz, deprem, yurttaşlık, sorumluluk.

Giriş

> Sadece tek bir yanıyla görülmeye başlandığında ve kendisini sadece tek bir perspektiften sunmasına izin verildiğinde, ortak dünyanın sonu gelmiş demektir (Arendt, 2000: 103).

1755 yılının 1 Kasım'ında Lizbon'u yerle bir eden deprem o zamandan bu yana felaket üzerine düşünmenin önemli uğrak noktalarından biri olmuş. Lizbon depremi üzerine yazılanlarda, çok sayıda kilisenin bulunduğu bölge tarumar olurken, en az hasar gören binalar arasında ahşaptan yapılmış genelevlerin bu-

lunduğu bilgisine de rastlarız (Goff ve Dudley, 2021). Lizbon'un Tanrı tarafından cezalandırıldığını düşünen depremzedelerin aklında, 1754-1755 yıllarında Güney Amerika'da, özellikle de Paraguay'da Portekiz kralının emriyle katledilen binlerce silahsız yerli ve misyoner vardır, ayakta kalan genelevler ise şehrin günahlarının cezasını ödemediğine şahitlik eder gibidir. Depremin hemen ardından *teodise* üzerine açılan tartışma, insanın doğayla, teorinin pratikle, aklın inançla ilişkisinin yeniden şekillendiği 18. yüzyılda yaşanan büyük kopuş için âdeta bir kerteriz noktası olmuş. Fransız Devrimi'nden otuz dört yıl önce Lizbon'da yaşanan felaket, insanın yeryüzündeki kaderini kendi sorumluluğuna alma yolculuğunu ateşlemiş. Öyle anlaşılıyor ki bu felaket, Aydınlanma Çağı düşünürlerinin insanı aklın eleştirel gücüne davet eden fikirlerini kamusal olarak paylaşmalarını kolaylaştırmış ve zaten hazırlanmakta olan bir dönüşümü hızlandırmış. Voltaire, depremin ardından Théodore Tronchin'e yazdığı mektupta şöyle der:

> İşte, beyefendi, gerçekten acımasız bir fizik. Hareket yasalarının "mümkün dünyaların en iyisinde" bu denli korkunç felaketlere nasıl yol açtığını tahmin etmek çok utandırıcı olacak (2009: 271).

Adorno *Negatif Diyalektik*'te, "Lizbon depremi Voltaire'i Leibniz'in teodisesinden kurtarmaya yetti," (2016) diye yazar. Voltaire, "Ah talihsiz ölümlüler," diye başlayan *Lizbon Felaketi Üzerine Şiir*'inde, kötülüklerin eksik olmadığı bir dünyanın acılarının nedenlerini, insanların günahlarında ya da kötülüklerden doğacak iyiliklerde arayanlara, doğanın sessizliğini ve tanrısal nedenlerin bilinmezliğini öne sürerek cevap verir. Rousseau ise felaketlerin kurbanlarını günahkârları oldukları bir yazgının elinden kurtarıp, içinde ancak "alçakgönüllü" "iç çekişlere", "boyun eğişlere" (Voltaire, 2019: 289) yer olan, sorgulanmaz bir talihin ellerine teslim eden Voltaire'in insanı tümüyle umutsuzluğa mahkûm edişine öfkelenir. Voltaire ve Rousseau arasındaki çatışmanın en can alıcı yanı, *Toplum Sözleşmesi*'nin filozofunun kötülüğün nedeni sorusuna verdiği yanıttır ve bu yanıt Voltaire'in şiirinin başlığında kullandığı "désastre" [kötü yıldız] kelimesiyle karşılanan felaket anlayışını, modern felaket anlayışına taşıyacaktır. Şöyle yazar Rousseau Voltaire'e mektubunda:

> Ahlaki kötülüğün kaynağının özgür, yetkin kılınmış ve yine de yozlaşmış insan dışında başka bir yerde aranabilmesini anlamıyorum ve fiziksel kötülüklere gelince, hem duyarlı hem de duyarsız olmak nedeniyle bir çelişki yaratıyorsa da bana öyle geliyor ki bu kötülükler, insanın bir parçası olduğu her sistem için kaçınılmazdır (2021: 476).

Rousseau'nun bu sözleri, onun sözleşme teorisinin hareket noktası olan insanlar arası eşitsizlik ve adaletsizliğin toplumsallaşma ve medeniyetin karanlık

yüzü olduğu düşüncesini yansıtır. Rousseau'ya göre mülkiyetin ortaya çıkışıyla geri çevrilemez biçimde kurumsallaşan bu eşitsizlik, toplumsal hayatta kurulan ilişkilerin bağımlılık ilişkilerine dönüşmesine neden olmuştur. Doğal eşitsizliklerin de yeniden belirlendiği bu düzende insan, toplumda kabul gören niteliklerin, dolayısıyla şeylerin ve ötekinin kölesi haline gelir. Kendi anlamını ve değerini toplumda rağbet gören ve insanlar arasındaki ayrımı körükleyen ilişkilerde ve bunların şekillendirdiği ötekinin bakışında aradıkça, doğasına, en çok da özgürlüğüne yabancılaşır (Rousseau, 2010: 175). Kötülüğün kaynağı bu yabancılaşmada aranmalıdır. Mektubunun günümüzde yaşadığımız felaketlere de ayna tutan bölümünde şunları söyler Rousseau (2021: 476):

> Sizin Lizbon konusuyla devam etmek gerekirse, örneğin, oradaki iki bin tane altı veya yedi katlı evi doğanın bir araya getirmediğini kabul etmek zorundasınız ve eğer o büyük şehrin sakinleri daha dengeli biçimde yayılmış ve daha basit yerleşmiş olsalardı, zarar daha az olacaktı veya hiç olmayacaktı. Hepsi ilk şokun ardından kaçabilirdi ve ertesi gün sanki hiçbir şey olmamış gibi neşeyle yirmi mil ötede görüleceklerdi; oysa kalmaya, inatla harap evleri terk etmemeye, artçı şokları göze almaya teşvik edildiler, çünkü arkalarında bırakacakları, yanlarında götürebileceklerinden daha değerliydi. Birinin kıyafetlerini, bir başkasının kağıtlarını, bir üçüncüsünün parasını yanına almak istemesi nedeniyle bu felakette kaç talihsiz yok oldu? Bir insanın kişiliğinin onun en önemsiz parçası haline geldiğini ve her şeyini kaybettiğinde artık kişiliğini kurtarmanın neredeyse zahmete değmediğini herkes bilmiyor mu?

Ülkemizde 6 Şubat'ta yaşanan ve hâlâ süregiden deprem felaketinin ardından Voltaire ve Rousseau arasındaki bu polemik yeniden hatırlandı. Ancak sormak gerekiyor, aradan geçen üç asra yakın zamana rağmen günümüzde yaşanan felaketleri hâlâ bu polemiğin kavramlarıyla tartışabilir miyiz? Rousseau'da kaynağını mülkiyet kurumunda, insanın toplumda yüceltilen niteliklere erişerek kendini gerçekleştirme arzusunda[1] ve bunların tüm bir toplumsallığı kölelikle damgalamasında bulan yabancılaşma halini biz bugün nasıl anlamalıyız?

Rousseau'nun düşüncesini toplum felsefesinin temeline yerleştiren Axel Honneth, filozofun, kavramı tam olarak tanımlamasa da, "yabancılaşma" fikrini icat ettiğini öne sürer. "Bu [icat], bir toplumsal yaşam biçimini artık sadece siyasal ve moral meşruiyet boyutuyla anlamakla kalmayıp, insanın kendini gerçekleştirme arayışı içinde bu yaşam biçiminin ona dayattığı yapısal sınırları da sorgulamayı mümkün kılmıştır" (Honneth, 2006: 46). Rousseau "yabancılaşma" fikrini ortaya atarak toplumsallığın krizlerini tanımlama ve analiz etmede düşün-

1 Kabul görme ya da tanınma arzusu kendi başına yabancılaşmaya neden olmaz. Ancak ötekinin bakışında kendini tanımlayan insanın, var olan toplumsallık içinde paha biçilmiş şeylerin ve geçerli sayılan fikirlerin tutsağı haline gelmesi, dolayısıyla onu önce şeylerin, sonra kendi kendisinin esiri kılan eşitsizliğe dayalı ilişkiler bu arzuyu kötücül kılar. Daha sonra Hegel, Rousseau'nun düşüncesinde filizlenen, insan için tanınmanın yaşamsallığına dair bu fikre tümüyle olumlu bir nitelik kazandıracak ve tanınma Tin'in hareketini niteleyen kavram olarak insanın özgürleşmesi ile aynı anlamı taşıyacaktır.

cenin önünü açmıştır. Franck Fischbach'ın tanımıyla söylersek, toplum felsefesi moral temelli ve bireye yönelik "Başarılı bir yaşam nedir?" sorusu yerine "Parçalanmış ve yabancılaşmış bir hayat nedir?" sorusunu geçirir (2009: 15). Bireysel özerklik ve kolektif özerkliğin eşkökenliliğinden hareketle toplumsala içkin olan bir normativitenin kavramsal inşasını amaçlar. Axel Honneth'te bu amaç "toplumsal gerçekliğe kategorik bir erişimin yolunu açma", böylece "toplumsala içkin bir aşkınlığı" açığa çıkarma olarak ifadesini bulur (2006: 185). Bu "içkin aşkınlık" (Honneth, 1996: 218) unsuru, teorinin kurmak anlamında ortaya koyduğu bir normatif belirlenime ya da kesinliğe değil, onun toplumsal yaşantı karşısında aldığı refleksiyon mesafesine işaret eder. Teorinin toplumsal gerçeklere ilişkin yargısı, dışarıdan dayattığı bir ilkeye değil, toplumun kendi dinamiklerinden çıkarsadığı bir ilkeye dayanır. Toplumda yaşanan yabancılaşma hali ya da hallerinin tanımlanmasıyla açığa kavuşturulan krizin aşılma yönünü belirleyecek olan şey, bu "içkin aşkınlık" unsuru ya da Emmanuel Renault'nun tanımıyla teorinin "evrensel çekirdek"idir (2003: 255). Kriz ve felaket arasındaki temel fark ve birbirlerine referansla nasıl düşünülecekleri sorusu da burada düğümleniyor gibi gözüküyor.

Felaketin şimdisi

Felaket bizi beklemediğimiz bir anda, aniden yakalar. Bir süreç olarak değil, bir olay olarak gerçekleştiği izlenimini verir. Grégory Quenet, tarihsel araştırmanın konusu olarak felaket üzerine makalesinde, Krzysztof Pomian'ın "süreklilik içinde kesintiye neden olan ya da olma riski taşıyan negatif değişim" tanımına başvurur. Bu tanıma göre "felaket zamanı parçalar, geçmişle gelecek arasında bir uçurum açar" (Quenet, 2000: 18). Bu tanımdan hareketle bir "olay" olarak felaketin parçalanmış bir zamansallık içinde şimdiki zamana yerleştiğini ve bu şimdiki zamanın geçmiş ve gelecekle bağı yeniden kurulmadığı sürece genişleyerek, felaketi yaşayan toplumu tarihselliğinin dışında tutacağını söyleyebilir miyiz? Deprem felaketlerine baktığımızda şimdiki zamanın genişlemesi ya da şimdinin hâkimiyeti olarak tanımlanabilecek bu durumun varlığını fark edebiliyoruz. Depremin gerçekleşmesinin ardından o bölgedeki yaşam, belirli bir süre yaşamın kurtarılması ve sürdürülmesine odaklanmak, hatta tümüyle bununla sınırlanmak zorundadır. Ne var ki, 6 Şubat Kahramanmaraş depreminde yaşananlar bize bu sürenin nasıl belirsiz bir zamana yayılabildiğini de gösterdi. Arama kurtarma çalışmaları için ülke içinde seferber edilebilecek insan gücüne ve yurtdışından azımsanmayacak bir desteğin gelmesine rağmen, bu çalışmaların, hakkında hâlâ kesin bir bilgiye sahip olmadığımız, inanılmaz boyutta bir can kaybına neden olacak kadar gecikmesi; barınma, su, hijyen gibi en temel ihtiyaçların karşılanmasının bile ivedi şekilde düzenlenememesi; depremin ardından aylar geçmiş olmasına rağmen bu ihtiyaçların hâlâ tümüyle ve her yerde karşıla-

namamış olması; kaybedilen yakınların gömülememiş, yasların tutulamamış olması ve saymadığımız nice ihmaller, suiistimaller, bölgede yaşamın doğal olanın dayattığı zorunluluklar kıskacında asılı kaldığını gösteriyor bize. Geçmişin konuşul(a)madığı ve gömül(e)mediği, geleceğin düşünül(e)mediği ve kurul(a)madığı bir şimdiki zaman kıskacında.

Öte yandan, depremde hayatta kalmayı başaran ve bölgeden ayrılmayan/ayrılamayan insanlar için doğal yaşam dinamiklerinden ibaret olan ve kendini tekrar eden bu şimdiye, devletin deprem bölgesinde hızlıca temel atma faaliyetlerine girişmesiyle kendini dayatan bir şimdiki zaman algısı daha ekleniyor. Her şeyden önce yaşam hakkını korumakla yükümlü olan devlet, bir yandan ihmallerin ve hukuksuzlukların hesabını vermeden sorumluluğunu kadere havale ediyor, diğer yandan henüz kayıpların yası tutulup yaralar sarılmadan kent hakkını tümüyle görmezden gelerek yurttaşların özel ve kamusal yaşam alanlarını süratle düzenlemeye girişiyor. Depremden yaklaşık bir buçuk ay sonra gerçekleşen temel atma töreni, bir "kurtuluş retoriği"yle ya da "ilerleme" adı altında sunulan "yıkıcı (*catastrophique*) bir ideoloji"yle felaketin üstesinden gelme çabası olarak okunabilir (Foessel ve Worms, 2011: 63). Bu noktada siyasetin uygun gördüğü dönüşüm ya da yeniden kurma faaliyetinin yegâne meşruiyet kaynağı bu ilerleme ya da atılım fikridir. Ne var ki bu fikir, toplumun kendisi üzerine düşünme ve kendini yeniden tesis etme dinamiklerini durdurduğu ölçüde gelecek boyutunu açmak yerine kapatır, diğer bir deyişle onu şimdiki zaman içinde boğar. Burada felaketin hem araçsallaştırılması hem de tarihsizleştirilmesi anlamında bir "şimdicilik"ten[2] bahsetmek yanlış olmaz. Geçmişle hesaplaşmayan, geleceğin yeniden kurulmasını şimdiki zamanda bir "inşa" faaliyetine dönüştüren bu siyaset, sadece yurttaşlar arası kamusal ortaklığın koşullarının baltalanmasına değil, aynı zamanda özel alanın sınırlarının da ihlal edilmesine yol açar. Kamusal alanda müzakere edilebilir ve projelendirilebilir bir gelecek imkânı kadar kişisel ve kolektif hafıza anlamında geçmişin sembolik değeri de yakalanamaz hale gelir. François Hartog'un "anlık (dolayımsız) olanın tiranlığı" diye tanımladığı bu şimdicilik içinde, dolayımını kaybettiğimiz şey tam olarak sivil toplumun kendisidir. Gezi'den bu yana, kamusal sözün kurulduğu alanı giderek daha fazla sessizliğe gömmüş olan devlet "aile"lerin barınma ihtiyacını karşılarken, bireylerin bu aile hayatı dışındaki toplumsal, dolayısıyla tarihsel[3] varoluşunu görmezden gelir.

2 "Şimdicilik krizden kaçamaz, çünkü sürekli olarak krizde olma durumudur. Krizi yargı olarak düşünmekten aciz hale geliriz, çünkü şimdicilik zamanın düşünülmemiş halidir, düşünme acizdir" (Hartog, 2023: 25)

3 Devlet-sivil toplum ayrımının Hegel'de tarihsellik fikriyle eşzamanlı olarak ortaya çıkışını Marcel Gauchet şöyle anlatır: "İnsanlar, yegâne araçları olan akılları ve iradeleriyle, onları birleştiren devlet düzenini kurmakla, kendi kendilerine yasa koymakla kalmazlar, onlar aynı zamanda, çalışmaları, sanatları, bilimleri ve endüstrileriyle, kendi maddi, manevi ve kültürel dünyalarını inşa ederler. Var olan doğal evrene kıyasla yepyeni bir evren yaratırlar, zaman içinde, kolektif olarak kendi kendilerini icat ederler. Michelet, Vico'yu tercüme ederken, bu fikri çevirmek için

6 Şubat Depremi'nde, felaketin yaşandığı bölgede toplumsal hayatın yeniden kurulmasında, insanların söz ve eylemlerinin duyulur ve görülür olduğu, Arendtçi anlamda bir –ortak– dünyanın yeniden tesis edilmesinde devletin oynadığı bu durdurucu rol karşısında, ülke genelinde yurttaşlar arası dayanışmanın ne denli güçlü olabildiğine, sivil toplumun hızlıca örgütlenmek konusunda gösterdiği başarıya tanık olduk. Ne var ki seçimlerin hemen akabinde, bölgede iktidarın hanesine yazılan oyların yüksek olması nedeniyle bu dayanışmanın temelinde yer alması beklenen eşitlik ilkesine nasıl gölge düşürüldüğünü de utanarak izledik. Kişilerin kendi inisiyatifleriyle gösterdikleri dayanışma elbette önemlidir, ama burada yardımlaşma ve dayanışma arasındaki sınır bulanıklaştığı için ne sivil toplum inisiyatiflerinin ne de kişisel yardımların sosyal devlet ilkesine dayalı olarak kurumsal anlamda örgütlenmiş bir dayanışmanın yerini tutabileceği aşikâr. Böyle bir dayanışma, bir kolektif ortaklığa, diğer bir değişle her birimizi diğeri ile eşit bir karşılıklılık ilişkisine sokan ve Rousseau'dan bu yana bildiğimiz gibi bu karşılıklılık içinde özgür kalmamızı amaçlayan bir yurttaşlararasılığa[4] dayanır. Bu yurttaşlararasılık kurulamadığı sürece, kamusal alan, birbirinden kopuk ve çoğu zaman bir şimdi içinde açığa çıkıp sönümlenen dayanışma deneyimlerinden ibaret olduğu izlenimini verir.

Felaketi krizle anlamak

Bir olay olarak felaketi şimdiki zamanın elinden kurtarıp tarihselliği içinde düşünmek, onu bir süreç olarak yaşantılanan krizin içinden değerlendirmeye yöneltir bizi; başka bir deyişle, yaşanan felaketi, söz konusu toplum içindeki yabancılaşma deneyimleri ve özgürleşme imkânlarını açığa çıkarmaya elverişli bir kriz teorisi içine yerleştirilerek değerlendirmeye.[5] Depremin ardından olduğu gibi, kolektif düşünüm ve eylem için bir alan açıldığında, bu alanda geleceğin neye göre şekillendirileceği sorusu, toplumsal düzen içinde süregiden krize nasıl cevap verileceği sorusuyla buluşur. Diğer yandan yaşanan felaket deneyimi, krize ilişkin teorinin ortaya koyduğu normatif ilkelerin tutarlılığının ve etkililiğinin ölçülmesine olanak da sağlayabilir. Başımıza gelen felaketi hem geçmişi anlama hem de geleceği tasarlama anlamında kolektif bir düşünüm ve yargıla-

çarpıcı bir formül kullanmıştır: 'İnsanlık kendi kendisinin eseridir'. Toplum unsuru, tarihselliğin yaptığı bu çıkışın uzantısı olarak, hem bu tarihselliğin harekete geçiricisi hem de onun kolektif öznesi olarak ortaya çıkar. İnsanlığın zaman dilimleri içinde kendi kendini tesis etmesinin iki yönünü tek bir kavram altında toplamak için toplumsal-tarihsel olandan bahsetmemizi haklılaştıran durumdur bu" (Gauchet, 2013: 31).

4 Yurttaşlararasılık kavramını Etienne Balibar'ın "co-citoyenneté" kavramına referansla kullanıyorum.

5 Bu aynı zamanda Amalia Signorelli'nin dediği gibi felaketin ortaya çıkardığı "trajik çelişki"yle de baş etmenin bir yoludur. "Felaket karşıtlığı radikal hale getirir: doğa ve kültür arasındaki her tür diyalektik, her tür dolayım imkânsız gibi görünür, ama aynı zamanda, onların [diyalektik ve dolayımın] gerekliliğini hiçbir zaman bu denli dramatik bir şekilde fark etmemişizdir" (Signorelli, 1992: 153)

ma faaliyetinin konusu haline getirmemiz, toplumsallığın güncel krizleri üzerine düşünmediğimiz, toplumsal yaşam içindeki yabancılaşma deneyimlerini tespit edemediğimiz sürece zorlaşır, felaketi bir "kader" ya da "fıtrat" olarak sunan söyleme yenik düşmemiz kolaylaşır.

Eleştirel Teori geleneğinin çağdaş düşünürlerinden Axel Honneth, toplumsalın krizi üzerine sorgulamasında yabancılaşma kavramını yeniden merkeze çeker. Honneth, Hegel'in etik yaşam teorisine referansla, modern toplumlarda yabancılaşmayı bir belirlenimsizlik ıstırabı olarak kavrar (Honneth, 2008). Kurumların ve onlar içinde şekillenen toplumsal pratiklerin bireyin kendini gerçekleştirmesi önünde engel oluşturduğu yerde bireyler bir belirlenimsizliğe mahkûm olurlar. Axel Honneth'e göre toplum felsefesinin amacı, "toplumsal patolojiler" olarak açığa çıkan toplumsal evrim süreçlerini tanımlamak ve analiz etmektir (2000: 12). Burada söz konusu olan, ahlâki eylemin evrensel ilkelerini, devletin ya da hukuki düzenin ilkelerini tanımlamak değil, toplumun üyelerinin kendilerini gerçekleştirmelerini engelleyen, onların "iyi yaşam" hedeflerine erişmelerinin önünü tıkayan toplumsal gelişmeleri "teşhis" etmektir (Honneth, 2008: 28). Dolayısıyla toplum felsefesinin önceliği toplumsal kriz sorusudur. Bunun aksine adalet normlarını toplumsallığa onun dışından dayatan, John Rawls'da olduğu gibi sözleşmeci gelenekten hareket eden teoriler, adalet anlayışımızın hukuki düzenle ve devletten beklentilerimizle sınırlanmasına neden olur, adalete ilişkin görüş alanımızı daraltır. Toplum içinde yaşantılanan adalet deneyimleri sorgulamanın dışında kalırken, adalet devlet müdahalesini gerektiren dağıtım kavramı altına yerleştirilir ve bunun neticesi olarak bireysel özerklik, kolektif özerklik ve hukukun üstünlüğü olmak üzere demokratik toplumların üç farklı adalet anlayışı ya da alanı birbirinden kopuk, dışsal bir biçimde eklemlenmesi gereken alanlara dönüşür (Honneth, 2015: 304-308). Oysa Honneth'e göre bireysel özerkliğin gerçekleşmesi, tanınma ilişkileri şeklinde açığa çıkan, sadece devletin müdahalesine bırakılamayacak öznelerarası ilişkilere göbek bağıyla bağlıdır. Honneth bu tanınma ilişkileri arasında yalnızca hukuki ilişkilerin dağıtıcı adaletin konusu olabileceğini savunur (2015: 305).

Teorinin bize sunduğu normatif ilke, Honneth'in deyimiyle teorinin içkin aşkınlık boyutu, bireysel özgürlüğün imkânının toplumsal özgürlükte, diğer bir deyişle karşılıklı tanınmanın gerçekleştiği ilişkilerde aranması gerektiğini vurgular. Bu ilke içkindir, çünkü etik yaşamın nasıl örgütlenmesi gerektiğine dair bir şey söylemez. Toplumda var olan kurum ve pratiklerde deneyimlenen ve bireysel özgürlüğün gerçekleşme koşulları olan öznelerarası ilişkilere odaklanır. Bireysel özgürlük, toplumsal anlamda baştan belirlenmiş bir özgürlük olmaması bakımından bir aşkınlık barındırır, ancak toplumsallığın, diğer bir deyişle etik yaşamın ilişkiler ağı içinde gerçekleştirilebilir olmak bakımından da içkindir.

Hegel'in *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*'nde ortaya koyduğu etik yaşam anlayışının, post-metafizik dönemde demokratik toplumların örgütlenişine uygun, güncel bir yorumunu sunan Honneth, Hegel'de etik yaşamın üçlü yapısını oluşturan aile, sivil toplum ve devlet alanlarını, bireylerin farklı tanınma ihtiyaçlarına cevap veren kurumlar ve pratikler bütünü olarak yeniden yapılandırır (Honneth, 2008: 27). Sevgi ilişkilerini içeren aile ve arkadaşlık alanında bireyin diğerleri tarafından tanınması onun özgüveninin oluşmasına imkân verirken, hukuki ilişkilere dayalı sivil toplumda tanınma özsaygının koşuludur. Üçüncü ve Hegel'de devlet başlığı altında ele alınan yurttaşlık alanındaki tanınma ilişkilerinin günümüz toplumlarında kazandığı içerik, Honneth'in *Hukuk Felsefesi'nin İlkeleri*'ne getirdiği güncel yorumun, Hegelci etik yaşam düşüncesinden belirgin biçimde ayrıldığı yerdir. Burada özgün olan, Hegel'de loncalar ve meslek örgütleri dolayımıyla gerçekleşen tanınma ilişkileri olarak sivil toplumda köklenen dayanışmanın, artık devlet adı altında değil, yurttaşlararasılığın kurumları ve pratikleri olarak düşünülen bir üçüncü alana taşınmış olmasıdır (Honneth, 2008: 123-124). Dayanışma, her bir üyenin yaptığı katkının toplum için taşıdığı değerin tanınmasına ilişkin pratikler bütünüdür ve birey bu dayanışma ilişkilerine dahil olarak toplumsal özdeğer duygusunu kazanır. Honneth'in bu duyguyu tanımlamak için "yurttaş onuru" kavramına da başvurduğunu görürüz (Honneth, 2013: 276).

Dayanışma teriminin günümüzde çoğu zaman yanıltıcı olan pek çok farklı bağlamda kullanıldığının ve merhamet, acıma ya da hoşgörü ile karıştırıldığının altını çizen düşünür, dayanışma duygusunda belirleyici olanın diğerleriyle aynı topluluğa ait olmam anlamında onlarla ortaklığım değil, ortaklaşa paylaşılan bir amaca her birimizin yaptığı katkı olduğunu savunur (Honneth, 2000: 157). Bireyin çalışmasıyla toplumsal işbirliğine, toplumsalın yeniden üretimine yaptığı katkının tanınması, çalışmanın birey için özgürleştirici boyutunu ifade eder. Honneth, kamusal alandaki öznelerarası ilişkilerin, Habermas'ta olduğu gibi sadece dilsel iletişim ilişkilerinden ibaret olmadığını (1996) ve adalet sorununun, bireylerin "iyi hayat" anlayışları ve arayışları dikkate alınmaksızın, sadece hukuki bir soruna indirgenerek çözülemeyeceğini vurgular (2015: 314). Özneler, "özerk kişiler olarak toplumsal hayata katılmak için ihtiyaçları, inançları ve becerilerinin tanınmasına" ihtiyaç duyarlar (Honneth, 2015: 314). Honneth'in çalışma etrafında örgütlenen bir dayanışmayı teorisinin merkezine yerleştirmesindeki amaç, Hegel'in yasallık eleştirisini takip ederek, özneler arasında dışsal olarak kurulmayan, etik yaşam içinde zaten var olan karşılıklı tanınma pratiklerini bireysel özgürlüğün gerçekleştirilmesine zemin hazırlayan toplumsal özgürlük deneyimleri olarak açığa çıkarmaktır.

Honneth'te çalışma etkinliğine tanınan bu ayrıcalıklı yerin, toplumsal yaşamda kurulan dayanışma dinamikleri açısından ne denli kapsayıcı olup olmadığı elbette tartışılabilir. Ancak bu tartışmadan bağımsız olarak, bireylerin toplum-

sal dayanışma ağlarına eşit biçimde erişebilir olmalarının onların özgürlüğünün ayrılmaz bir parçası olduğunun fark edilmesi ve dayanışmanın bir yurttaşlararasılık olarak tesis edilmesi önemlidir. Dayanışma bireyin "yurttaş onuru"nun tanındığı toplumsal ilişkilenme biçimidir ve diğerleriyle birlikte kamusal alanda söz sahibi olmanın etik zeminini oluşturur. Honneth'in teorisinde toplumsalın krizi bireylerin tanınma ilişkilerine özgürleştirici biçimde dahil olamamasının yarattığı belirlenimsizlik ıstırabıyla kendini açığa çıkarır. Bu kriz, devlet ve birey arasındaki ilişkiyi düzenleyen bir statü olarak değil, ama bireylerin belirlenmiş, konumlu varoluşlarının bütünü anlamında etik yaşamın anlam alanlarına yaslanan bir "yurttaşlararasılık" olarak yurttaşlığın da krizidir.

Jean-Philippe Deranty, Honneth'in tanınma teorisinde zaten verili olan bir uzlaşmadan hareket edildiği için, çatışma ânının "daha ileri seviyede uzlaşmalara taşıyan geçici bir dolayım fenomeni olarak" kalışına, "çatışmanın kendisinin toplumsalı yapılandırmıyor" oluşuna itiraz eder (Deranty, 2003: 192). Gerçekten de Honneth'in teorisi, çalışma etkinliği ve dayanışma arasında kurulan bağın da bir sonucu olarak, etik yaşamın halihazırda mevcut olan kurumlara sıkışıp kaldığı, var olan kurumsal çerçeve içinde yer almayan yeni ilişkilenme ve yurttaşlık deneyimlerine alan açmadığı noktasında eleştirilebilir. Buna bağlı olarak, tanınma ilişkilerinin tarafların karşılıklı olarak dönüşmesine ne denli izin verdiği de sorulabilir. Bireysel özerkliğin gerçekleşme koşulları olarak kolektif özerkliğin toplumsal belirlenimleri yeterince dinamik bir yapıya yaslanmıyorsa, toplumların içinden geçtikleri krizler karşısında direniş odakları oluşturabilecek deneyimlerin neler olduğunu sorusuna var olan toplumsallığın içinden bir yanıt vermek güçleşecektir.

Honneth gibi Eleştirel Teori geleneğinin çağdaş temsilcilerinden olan Hartmut Rosa'nın rezonans[6] teorisi, dünya ve diğer öznelerle ilişkilerimiz üzerine, bu türden dönüşümleri düşünmemize olanak veren bir ilişkisellik anlayışı sunar. Rosa'da rezonans, "özne ve dünyanın buluşup birbirini dönüştürdüğü" bir dünyayla ilişki biçimi olarak tanımlanır (2020: 41) Dünyayla bu ilişkiyi belirleyen dört nitelik ayırt eder Rosa. Öncelikle özne dünyadan, yani şeylerden ve diğer öznelerden etkilenir. Bizimle gerçekten konuşan bir şey bize meydan okuduğunda ya da bize seslendiğinde, dünyanın bizim için önemli ve anlamlı görünen bir parçasından bir çağrı aldığımızda bir rezonans ilişkisi açılır. Rosa ikinci unsuru bu çağrıya cevap verebilme kapasitesi olarak belirler. Burada öznenin etkinliği "dünyada bir şeyi kışkırttığı" ve bu nedenle özne "etkili ve canlı bir şekilde dünyaya bağlı" hissettiği için, bu ikinci unsur "kişisel etkinlik" olarak belirlenir (Rosa, 2020: 44). Bir rezonans ilişkisine giren özne bir dünyaya açıklık

6 Kavram Türkçeye "titreşim" olarak çevrilebilir. Rosa'nın düşüncesi üzerine çeşitli Türkçe kaynaklarda olduğu gibi "yankılanma" olarak çevrilmesinin uygun olmadığını düşünüyorum. Zira Rosa'nın kendisi bu iki kavram arasında ayrım yapar: Rezonans, ilişkinin taraflarının hem kendi seslerini cevap vermelerini hem de karşılıklı dönüşümlerini içerir; "yankı" ya da "yankılanma" ise her iki durumu da dışlar (Rosa, 2018: 300, 369, 390).

konumuna yerleşir. Bu konum onu bir yandan dünyadan etkilenmeye elverişli bir durumda tutarken, diğer yandan onun kişisel bir yanıt verme konusundaki özyeterliliğini engellemeyecek şekilde dengeli bir eğilime işaret eder. Diğer bir deyişle dünyaya onu duyacak bir açıklıkla yönelirken, aynı zamanda "kendi sesimle cevap verecek kadar kapalı" olduğum bir ilişkilenme durumudur rezonans (2020: 45). Üçüncü unsur ise karşılıklı dönüşüm ânına tekabül eder. Rezonans deneyimi, ilişkiye giren her iki tarafı da dönüştürür, hem hitap eden ya da etkileyen tarafı hem de etkilenen ya da tepki veren tarafı. Son olarak rezonansın "mevcut olmama", "el altında olmama" şeklinde gerçekleştiğini söyler Rosa (2020: 48). Rezonans bizim için sadece kontrol edilemez ve planlanamaz olmak anlamında değil, aynı zamanda öngörülemeyen sonuçlara sahip olma anlamında da bir erişilmezlik barındırır. "Araçsal olarak üretilemez" ve belirli bir rezonans ilişkisinin hangi dönüşüme yol açacağını tahmin etmek imkânsızdır (2020: 50). Rosa'da bu dört unsur etrafında şekillenen rezonans teorisi, kamusal alan anlayışında ve kamuoyunun oluşumunda, yurttaşlar arası karşılıklılığı ön plana çıkarır. Bu karşılıklılık içinde demokrasi "yalnızca hakların ve çıkar çatışmalarının müzakeresi değil, aynı zamanda bakış açılarının, varoluş biçimlerinin ve dünyayla ilişkinin çeşitliliğine dair sürekli bir farkındalık süreci" olarak anlaşılır. Bu süreç görüşlerin ve pozisyonların karşılıklı dönüşümünü mümkün kılan aktif bir politik kamusal alan gerektirir (Rosa, 2019).

Kendi gerçekliğimiz içinden teoriyi artık takip edemeyeceğimiz yer belki de tam olarak burasıdır. Söz konusu aktif kamusal alanın yokluğunda elimizde kalan nedir? Yurttaşlararasılık nasıl yeniden tesis edilebilir? Rosa'nın bahsettiği farkındalık ve dönüşümün imkânları nasıl yeniden oluşturulabilir? Bu sorular teorinin değil, krize gömülmüş bir pratiğin tarihle hesaplaşması içinde yanıtlayacağı sorular gibi gözüküyor.

Felaket ve sorumluluk

Felaket sadece "yıkıcı" değil, aynı zamanda yeni bir yaşam alanının kurulması anlamında, toplumsal düzeni yeniden "üretici" bir olay olarak ortaya çıkar. Gelecek "artık daha sonraki bir zaman değil, üretilmekte olandır. Dolayısıyla bir şeyin yokluğunu değil, doğuşunu ifade eder. Böylece şimdinin bir parçasıdır" (Ogino, 2015: 40). Burada şimdiki zaman artık geleceği yutan değil, yeniden kurulacak toplumsallığın tartışılması, müzakere edilmesi, geçmişle ve şimdiyle mesafesinin sorgulanması üzerinden gelecekle ilişkilenen zamandır. Ancak yıkıma maruz kalmış topluluk kolektif düşünme ve eylemiyle, geleceğin şimdi içinden üretiminin öznesi olamıyorsa, yurttaşların yine de kendi tarihlerinin failleri olmaları mümkün müdür?

Chistophe Bouton, *Tarih Yapmak: Fransız Devrimi'den Arap Baharı'na* adlı eserinde, insanın tarihin faili olup olmadığı sorusuna, hem felsefe tarihi için-

de soruyu gündeme taşıyan teorilerin hem de bu failliğin mümkün olmadığını öne süren eleştirilerin detaylı bir okumasını yaparak bir cevap arayışına girişir (Bouton, 2013). Bouton insanın tarih içindeki faillik konumuna yapılan itirazları dört argüman etrafında inceler: insanın talih, inayet ya da kader karşısındaki acizliği; kendisini harekete geçiren nedenlerden bihaber olması anlamında bilgisizliği; eyleminin öngörülemez sonuçlara yol açabilmesi ve son olarak da eyleminin doğurabileceği şiddet, başka bir deyişle tarih yapmak ve totalitarizm arasındaki ilişki. Ancak Bouton bu dört argümana başvurularak çürütülen tezi, tarihin insanlar tarafından yapılabilir olduğu tezini, tümüyle bir kenara bırakmayı reddeder. Reinhart Koselleck'in düşüncesinden hareket ederek insanın tarih karşısındaki sorumluluğu üzerine düşünmeyi önerir bize. Bouton'a göre ne kaderciliğe ne de insanın tarih üzerinde demiurgosvari bir hâkimiyeti olabileceği yanılgısına düşmeden, "yapmak" ve "eylemek" arasındaki farkı dikkate alarak, insanın tarihin faili olma konumunu "bir tarihsel sorumluluk ilkesi olarak" yorumlamak mümkündür. "İnsanlar, geçmiş, şimdi ve gelecek olmak üzere üç boyutuyla tarihlerinden sorumlu olmak anlamında kendi tarihlerini yaparlar" (2013: 201). Bouton insanın bu üç zaman boyutu karşısındaki sorumluluğunu, sadece eylemin suç teşkil etmesi anlamında ya da hesabı verilmesi gereken bir hatalı davranışa referansla değerlendirmez. Sorumluluk olarak tarihle ilişkimiz aynı zamanda gerçekleştirmediğimiz ya da gerçekleşmesinde payımız olmayan eylemlere ilişkin sorumluluğumuzu da kapsar. Diğer bir deyişle sadece hesap verme anlamında bir "yanıt" değildir, bir çağrıya, geçmişten, şimdiden ya da gelecekten bize gelen bir çağrıya verilen "yanıt"tır (Bouton, 2013: 215). Geçmişe karşı sorumluluk bir "endişe" halidir, geçmiş mücadelelerin kurbanlarını hatırlamanın ve hataların tekrarlanmasından kaçınmanın önemini ifade eder.

> Tarihin etkisinde kalmak, katliamların, tehcirlerin, savaşların, soykırımların kurbanlarının sessiz çığlıklarını duymak ve bu tür şiddet senaryolarının yeniden başlamasını engelleyecek eylemlerle bu etkiye cevap vermeye çalışmak demektir (Bouton, 2013: 223).

Benzer biçimde, eylemlerimin şimdiki zamanla ilişkisi de iki farklı sorumluluk türüne gönderir. Gerçekleştirdiğim eylemlerin hesabını vermek anlamında taşıdığım sorumluluğun yanı sıra, bizi çevreleyen mevcut duruma ilgimizi, olmakta olan olayların bize gönderdiği çağrıya cevap vermek anlamında "şimdi, hemen karar verme, eyleme geçme, katılma" gerekliliğini ifade eder (Bouton, 2013: 228). Bouton'a göre bu ikincisi özellikle kriz anlarında açığa çıkar. Düşünür, geçmişe ilişkin bir sorumluluk almak anlamında insanın tarihin faili olmasına, Willy Brandt'ın 7 Aralık 1970 tarihinde Varşova Gettosu Anıtı önünde diz çöküşünü örnek gösterir (2013: 222). Bu örnekte ayrıca dikkat çekici olan bir nokta daha var. Geçmiş karşısında alınan bir sorumluluğun aynı zamanda gele-

cek için de bu kez pozitif anlamıyla hatırlanacak bir hafıza üretmiş olması: Willy Brandt'ın fotoğrafı bu hafızayı taşır. Bu anlamda Bouton'un örneğini, geleceğe ilişkin sorumluluk için de kullanabileceğimizi düşünüyorum. Düşünürün ifade ettiği gibi "[g]eleceğin derinliklerinden, tarih bana bakar, beni eyleme geçmeye çağırır" (2013: 230). Rosa'nın teorisi bu çağrıya vereceğim yanıtın bende ve dünyada hangi dönüşüme yol açacağının öngörülemez olduğunu söylüyordu. Ama aynı zamanda çağrıyı duyacak kadar dünyaya açık ve yanıtımın benim yanıtım olmasını mümkün kılacak kadar da kapalı olduğumda ancak rezonansın ve dönüşümün mümkün olduğunun altını çiziyordu. Dönüşümün öngörülemezliğinin, kesinsizliğinin yerini kamusal yaşama, hatta özel yaşamlara iktidar tarafından dayatılan kesinlikler aldığında, temel hak ve özgürlükler de dahil olmak üzere yurttaşlararasılığın koşulları ortadan kalktığında, dünyadan bize gelen çağrıya vereceğimiz yanıt, bu bizim dışımızda ve bize rağmen kendini dayatan tarih karşısında direnmekten başka ne olabilir? John Berger *Bir Fotoğrafı Anlamak* adlı eserinde, "[t]arihe bir karşı koyuş kısmen, tarih içinde olup bitenlere karşı koyuş olabilir. Ancak yalnızca bu değil," diye yazar. Berger'a göre bu karşı koyuş daha evrensel bir anlam arayışının ifadesidir. "Her devrimci protesto, aynı zamanda insanların tarihin nesneleri olmasına karşı bir tasarıdır. Ve insanlar, umutsuz protestolarının sonucunda artık bu tür nesneler olmadıklarını hissettiklerinde, *tarih zamanı tekeline almayı bırakır*" (Berger, 2015: 95). Direnmek, geleceği, onu yutan şimdinin kıskacından kurtarmak için elimizde kalan tek yoldur bazen.

KAYNAKÇA

Arendt, H. (2000) *İnsanlık Durumu* (çev. Şener, B. S.), İletişim Yayınları, İstanbul.

Berger, J. (2015) *Bir Fotoğrafı Anlamak* (çev. Eyüboğlu Beril), Metis Yayınları, İstanbul.

Bouton, C. (2013) *Faire l'histoire. De la Révolution française au printemps arabe*, Les Éditions du Cerf, Paris.

De Voltaire, H. (2009) *Œuvres complètes de Voltaire* (der. Adams, D. ve Máson, D.), Voltaire Foundation, Oxford.

De Voltaire, H. (2019) "Lizbon Felaketi Üzerine Şiir" (çev. Topuz. M. ve Tümkaya, S.A.), *Beytulhikme, An International Journal of Philosophy*, https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/694785

Deranty, J.-P. (2003) "Mésentente et lutte pour la reconnaissance: Honneth face à Rancière" Renault, E. ve Sintomer, Y. (der.) *Où en est la théorie critique* içinde, Éditions La Découverte, Paris, 185-199.

Fischbach, F. (2009) *Manifeste pour une philosophie sociale*, Éditions La Découverte, Paris.

Fœssel, M. ve Worms, F. (2011) "La catastrophe est-elle une politique?", *Revue Esprit*, 5: 54-70.

Gauchet, M. (2013) *Yurttaşını Arayan Demokrasi* (çev. Savaşçın, Z.), İletişim Yayınları, İstanbul.

Goff, J. ve Dudley, W. (2021) *Tsunami: The World's Greatest Waves*, Oxford University Press, Oxford.

Hartog, F. (2023) "Krisis", *Les Lettres de la SPF*, 46(1): 17-29.

Honneth, A. (1996) "La dynamique du mépris. D'ou parle une the orie critique de la socie te ?" Rochlitz R. ve Bouchindhomme, C. (der.) *Habermas, la raison, la critique* içinde, Éditions du Cerf, Paris, 216-238.

Honneth, A. (2006) *La société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique* (çev. Voirol, O., Rusch, P. ve Dupeyrix, A.), Éditions La Découverte, Paris.

Honneth, A. (2008) *Les pathologies de la liberté. Une réactualisation de la philosophie du droit de Hegel* (çev. Fischbach, F.), Éditions La Découverte, Paris.

Honneth, A. (2013) *Un monde de déchirement* (çev. Rusch, P. ve Voirol, O.), Éditions La Découverte, Paris.

Honneth, A. (2015) *Ce que social veut dire: II. Les pathologies de la raison* (çev. Rusch, P.), Éditions Gallimard, Paris.

Ogino, M. (2015) "Catastrophe et temps", *Communications*, 96 (1): 39-51.

Quenet, G. (2000) "La catastrophe, un objet historique?", *Hypothèses*, 3(1): 11-20.

Renault, E. (2003) "Entre libéralisme et communautarisme: une troisième voie?" Renault, E.ve Sintomer, Y. (der.) *Où en est la théorie critique* içinde, Éditions La Découverte, Paris, 185-199.

Rosa, H. (2018) *Résonance. Une sociologie de la relation au monde* (çev. Zilberfarb, S.), Éditions La Découverte, Paris.

Rosa, H. (2019) "La société de l'écoute. La réceptivité comme essence du bien commun", *Revue Mauss*, 53(1): 361-395, https://www.cairn.info/revue-du-mauss-2019-1-page-361.htm

Rosa, H. (2020) *Rendre le monde indisponible* (çev. Mannoni, O.), Éditions la Découverte, Paris.

Rousseau, J.-J. (2010) *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı* (çev. İleri, R.N.), Say Yayınları, İstanbul.

Rousseau, J.-J. (2021) "Voltaire'e Tanrısal İnayet Üzerine Mektup" (çev. Topuz. M. ve Tümkaya, S.A.), *Beytulhikme, An International Journal of Philosphy*, https://beytulhikme.org/?mod=tammetin&makaleadi=&makaleurl=658727183_23_Rousseau_(473-491).pdf&key=65520

Signorelli, A. (1992) "Catastrophes naturelles et réponses culturelles", *Terrain*, 19: 147-158, https://doi.org/10.4000/terrain.3052.

Felaketin politikası

Polat S. Alpman

Özet: Girdiği mülakatta kendisini elemek üzere orada bulunan kişilerin sorduğu abuk sabuk sorulara cevap vermek zorunda kalmakla Marmara Denizi'ndeki müsilaj ya da yaşadıkları yerdeki doğal habitatın yok olması nedeniyle açlıkla mücadele etmekle haftada altı gün ve en az 60 saat çalışmasına rağmen yoksulluktan kurtulamamak ya da ülkesindeki bir afet ya da felaket nedeniyle kaçıp sığındığı ülkede öldürülmekle ya da oradan da sürülmekle suyun ve toprağın kirlenmesi arasında anlamlı bir ilişki var. Bütün bunlara ek olarak demokrasi ve eşitlik fikrinin gerilemesi ve yurttaşlık statüsünün yitirilmeye başlanması arasında güçlü bir bağ var. Bugün içinde yaşadığımız felaket döngüsünü açıklamak için ihtiyacımız olan şey felaketlerin arkasındaki politik gücün nasıl kullanıldığını anlamaya çalışmaktır. Kapitalizm çok kısa süre içinde ve küresel ölçekte bir felaketler rejimi örmeyi başardı. Solun politik alanda gerçekçi bir alternatif haline gelememiş olmasının bedeli, bu felaket rejiminin politik gücü arkasına alarak olağanlaşması oldu. Bugün felaketlerden bahsettiğimizde hepimizi doğrudan etkileyen ve hiçbirimizi dışarda bırakmayan küresel bir olgudan söz ediyoruz. Buna itiraz eden ve değiştirmeyi hedefleyen bir politik arayışın ve mücadelenin yerine felaketleri düzenlemeye çalışan bir eğilimin daha güçlü olduğu görülüyor. Bu çalışmada felaketi ekolojik yıkımla ve krizle sınırlı olmayan, bundan çok daha fazlasını içeren bir politik eğilimin sonucu olarak değerlendiriyorum. Felaketin politik olduğunu, politik ilişkilerdeki güç mücadelelerinin bir göstereni olduğunu ve dünyaya ilişkin tasarımımızdaki yozlaşmanın kendini felaket olgusunda gösterdiğini öne sürüyorum.

Anahtar sözcükler: Afet, devlet, felaket, ekoloji, kapitalizm, siyaset.

Giriş

Neyi umut ettiysek tam tersiyle karşılaşmak, yani felaket, insan olmanın yazgısı. Her kuşak kendi yaşadığı dönemi tarihin en zor dönemi olarak tarif eder, her kuşak kendisinden sonraki dönemde kıyametin geleceğine, dünyanın son dönemlerinde yaşadığına inanır gibi bir şeyler duyduğumu hatırlıyorum. En azın-

(*) Kaliforniya Üniversitesi, Berkeley, VRS & Yalova Üniversitesi, Öğretim Üyesi.

dan bu eskatolojik yaklaşımın yabancısı değiliz ve "ahir zaman" retoriğinin bu topraklarda her fırsatta kullanıldığına aşinayız. Bunu küçümsememek gerekir. Kendi yaşadığı dönemin çelişkileriyle baş edebilmek için bir dönem anlatısına sahip olmak ve bunu kendi çizdiği bir zaman akışının, hareketinin resmi içerisine yerleştirmek ihtiyacı, yaşanan zorluklarla baş edebilmek, onu anlamlı hale getirebilmek için gerekli. Yoksa bu acılar, bu zorluklar neden bizim yaşadığımız çağda olsun ve neden bizim başımıza gelsin ki!

İçinde yaşadığımız zaman diliminde karşılaştığımız sorunlar tarihin önceki dönemlerinden epey farklı. Bunun başında da türümüzü birçok açıdan tehdit eden ekolojik kırım gerçeği geliyor. Ancak yaşadığımız tek felaket bu değil. Açıkçası birçok açıdan geleceğe ilişkin iyimserliğin tükendiği, insanlığa olan inancı korumakta zorlandığımız bir yüzyılın tanıklarıyız. Uzun süredir dünyanın küresel ısınma ve ekolojik yıkım nedeniyle felakete, bir tür kıyamete, insan türünün uygarlık fikrini ve idealini ortadan kaldırmak üzere olan bir sona doğru gittiğinden söz ediyoruz. Nükleer santrallerin ve petrol şirketlerinin neden olduğu ekolojik kirlenme, endemik bitki ve hayvan türlerinin yok oluşu, orman alanlarının çoraklaştırılması ve benzeri ekokırım suçları nedeniyle yaşadığımız yüzyıl kendi kıyametimizi beklediğimiz bir felaketler çağına dönüştü.

Ancak içinde bulunduğumuz yüzyıl, felaketlerin ekolojik yıkımla sınırlı olmadığını, geçen yüzyıldan devraldığı birçok sorunun günümüzde daha karmaşık, daha katmanlı ve kimi durumlarda ise geri döndürülemez biçimde devam ettiğini gösteriyor. Günümüzün felaketleri geçen yüzyıldaki dünya savaşları ve küresel ekonomik krizlerle sınırlı değil. Bunları içererek aşan ve küresel göç hareketlerinden kadın kırımına, aile ve din gibi kurumların şiddetinden küresel salgınlara, sağ popülizmden anomik bireyciliğe, vekalet savaşlarından küresel terörizme kadar neredeyse her konuda kendini gösteren felaketler, insan olmaktan kaynaklanan ortaklığımızı kuşatıyor.

Bugün içinde bulunduğumuz çağa baktığımızda umuttan çok umutsuzluğu görüyor olmamız tesadüf değil. Ütopyasını, geleceğe olan iyimserliğini kaybetmiş bir dünyadayız ve bunun için haklı gerekçelerimiz var. Geçmişte birçok kuşaklar içerisinde ve tedricen yaşanan değişimler günümüzde çok kısa süre içerisinde yaşanıyor. Neyin doğru neyin yanlış olduğunu düşünmeye fırsat bulamadan değer sistemimiz değişiyor, aynı konuyla ilgili birbirine tezat konumları bazen aynı anda bazen kısa zaman içerisinde savunmak zorunda kalan bir tutarsızlık konforu sosyokültürel ve politik eylemlerimizi belirler hale geliyor.

Yaklaşık yüzyıl önce, yirminci yüzyılın başlarında, dünya savaşlarının öncesinde ve hatta sonrasında bile geleceğe yönelik beklentiler epey iyimserlik ve umut içerirken (Stevens, 1999: 96-104) bugün gelecek ile ilgili düşüncelerin pek çoğu distopik ve apokaliptik bir tasavvura ya da böyle bir denkleme sahip. Bu bir tesadüf değil. Geleceğe ilişkin distopik perspektifin genel eğilim olması gelecekle ilgili olumsuz bir vizyon olmasından daha çok bugünle ilgili, için-

de bulunduğumuz zamanın çelişkilerini ve kaygılarını yansıtır. Bu nedenle geleceğe ilişkin bu olumsuz tutumları içinde bulunduğumuz çelişkiler karşısındaki sosyopolitik davranışlarımızın ve düşüncelerimizin bir yansıması olarak kabul edebiliriz. Bunu izlemenin ve takip etmenin en bilindik yolu geleceği konu edinen filmlere bakmak olsa gerek ve bunların içeriğine baktığınızda geleceğe ilişkin beklentilerimizin nasıl değiştiğini görmek mümkün. Şiddetin, paranın ve mülkiyetin var olmadığı *Star Trek* (1966) evreninden[1] *Black Mirror* ve benzeri hikâyelere geçişimiz tesadüf değil. Ya da sürekli "post" kelimesi üzerinden düşünmemiz, post-9/11, post-soğuk savaş, post-modernizm, post-post-komünizm, ... bitmemiş, bitirilememiş olanı şimdiye sürükleyerek getirip şimdinin hesaplaşmasını yapmaya çalışmamız da tesadüf değil. Bir felaket çağındayız, umulan her neyse onun tam tersinin gerçekleşmesi anlamında felaket.

Haksız değiliz. Umutlarımızın gerçekleşmediğini, geçen yüzyıldan bu yana geleceğe ilişkin iyimser kanaatlere sahip olanların giderek azaldığını öne sürebiliriz. 2016 yılında yapılan ve on yedi ülkedeki insanlara "Her şey düşünüldüğünde, sizce dünya iyiye mi gidiyor, kötüye mi gidiyor, yoksa ne iyiye ne de kötüye mi gidiyor?" sorusunun yöneltildiği bir ankette toplam katılımcıların yüzde 58'i dünyanın daha kötüye gittiğini, yüzde 30'u ne iyiye ne de kötüye gittiğini ve sadece yüzde 11'i işlerin daha iyiye gittiğini ifade etmiştir (YouGov, 2016).

TABLO 1
Her Şeyi Göz Önüne Aldığınızda Sizce Dünya Ne Yöne Gidiyor?

	İyiye gidiyor	*Ne iyiye ne kötüye gidiyor*	*Kötüye gidiyor*	*Fikrim yok*
Fransa	%3	%11	%81	%5
Avustralya	%3	%25	%70	%2
Birleşik Krallık	%4	%25	%65	%5
Singapur	%4	%29	%62	%4
Almanya	%4	%31	%59	%6
Malezya	%6	%23	%68	%3
Amerika Birleşik Devletleri	%6	%23	%65	%7
Hong Kong	%8	%17	%71	%4
Finlandiya	%8	%20	%67	%6
Norveç	%8	%25	%61	%6
Danimarka	%8	%30	%57	%5
İsveç	%10	%20	%66	%4
Birleşik Arap Emirlikleri	%10	%23	%60	%7
Tayland	%11	%17	%69	%3
Suudi Arabistan	%16	%15	%55	%14
Endonezya	%23	%28	%42	%6
Çin	%41	%16	%33	%9

1 Bu nedenle *Star Trek* evreninde de işler pek yolunda değil. Son yapımların hepsi, özellikle *Star Trek: Picard* (2020) dizisi, serinin genel çerçevesinin dışına çıkıp günümüzün distopik duygularına uygun olarak yeniden düzenlenmiş gibi görünüyor.

Çin'deki, kısmen de Endonezya'daki katılımcıların iyimserliği dikkat çekici. Henüz Covid-19 pandemisi yaşanmamış olsa da dünya bugünden daha farklı bir yer değildi. Buradaki kanaatin oluşmasında yaş, sosyal medya kullanımı, eğitim durumu ve benzeri birçok demografik faktör belirleyici olsa da farklı ülkelerdeki kişilerin dünyanın gittiği yönle ilgili pek de iyimser olmadığını söyleyebiliriz. Oysa küresel ölçekte birçok farklı konuda olumlu gelişmeler de yaşanıyor. Örneğin dünya savaşlarının olmaması ya da savaşlar nedeniyle ölen insan sayısının görece azalması, temiz su kaynaklarının artması, çocuk ölümlerinin ve aşırı yoksulluğun azalması gibi birçok farklı konuda epey önemli adımlar atılmış ve sonuçlar da alınmış gibi görünüyor.

Peki, neden böyle, bu karamsarlığın, dünyanın kötüye gittiği yönündeki tutumların nedenleri nedir? Belki de çevremizde olup bitenlere ilişkin bilgi kaynaklarımıza duyduğumuz güvenin aşınmasından dolayı dünyayı ve çevremizi kavrama, anlama, yorumlama biçimimiz buna neden oluyor. Reuters Enstitüsü tarafından hazırlanan "Digital News Report 2022" bu konuyla ilgili özetle şunları söylüyor: Ülkeden ülkeye değişse de haberlere duyulan güven azalmaya devam ediyor, dünyanın yaklaşık yüzde 60'ı haberlere güvenmiyor; en yüksek güven Finlandiya'da (yüzde 69), güvenin en düşük olduğu ülkelerden biri ise 3 puan daha gerileyerek Slovakya ile aynı yere gelen ABD oldu (yüzde 26). Türkiye'de güven oranı yüzde 36. Bu küresel eğilimin nedenlerini anlayabiliriz. Ancak buradaki güven sorununun sadece haberlerle ilgili olmadığını, yeni bir durumu içerdiğini de eklememiz gerekir. Örneğin verilerimizi içerik sağlayıcıyla paylaşmak istemiyoruz, çünkü onlara güvenmiyoruz. Elbette haberlerin yapılış biçimi, içerik üretme teknikleri, dezenformasyondan trollüğe uzanan keşmekeş ve sosyal medyanın kanaat kanalizasyonuna dönüşmüş olması haberle kurulan ilişkiyi etkilemiş gibi görünüyor. Haberlere yönelik ilginin azalmasının nedenlerine bakıldığında bunu görmek daha kolay. Dünya genelinde haberlerle karşılaşmak istemeyenlerin oranı yüzde 38. Bu oran 2017'de yüzde 29'du. Nedenlerine baktığımızda haber takip etmekten kaçınanlarının yüzde 43'ünün çok fazla politika ve pandemi haberine maruz kaldığını, yüzde 36'sının haberlerin duygu durumunu, ruh halini olumsuz etkilediğini, yüzde 29'unun haber niceliğinin onları yıprattığını, yine yüzde 29'unun haberlerin güvenilmez ve taraflı olduğunu, yüzde 17'sinin haberlerin dahil olmak istemedikleri tartışmalara yol açtığını, yüzde 16'sının ise bu bilgilerle yapabilecekleri hiçbir şey olmadığını ifade ettiğini görüyoruz. Politik aidiyetlerin de haberlerden kaçınmaya neden olduğunu ekleyebiliriz. Rapora göre ABD'de sağcılar haberleri güvenilmez ve taraflı olduğu için takip etmezken solcular haberlerin yeni tartışmalara neden olmasından bunaldıkları ve güçsüz hissettikleri için takip etmek istemiyorlar (Newman vd. 2023: 10-22).

Sadece böylesi bir enformasyon akışı içerisinde bile bugün yaşayanların büyük bir kısmının kendi ekonomik-sosyal konumlarını ve nesnel koşullarını dikkate alarak güvende, iyi ve istikrarlı bir yaşama sahip olduklarını ve bunu gelecek ku-

şaklara aktarabileceklerini, dünyanın iyiye doğru gittiğini söyleyebilme konforunu yitirdiklerini söyleyebiliriz. Bunun bir nedeni var: kapitalizm. Bir klişe ya da her melanetin sebebi olan bir nemesis gibi dile getirilen bu toplumsal formasyon henüz çok genç olmasına rağmen modern toplumlar için bir yandan hayal edilemeyecek yeni olanaklar yarattı, diğer yandan toplumların ve gezegenin başına onulmaz belalar açtı. Yirmi birinci yüzyılın ilk çeyreğinde kapitalizmin demokratikleştirmediğini nihayet öğrendiğimiz gibi bu toplumsal formasyonun kendini sürdürebilmek için ne kadar ileri gidebileceğini de çeşitli vesilelerle bir kez daha gördük. Bu nedenle insanların yaşadıkları hayata ve kendi geleceklerine ve daha ilerisine baktıklarında yıkıcı bir barbarlığın ufkunu seziyor olmaları, yakın geleceği distopik bir vizyonla değerlendirmeleri tesadüf değil. Yaşadıkları felaketlerle mücadele edecek sahici bir güce sahip olmanın getirdiği kinik ve herhangi bir değeri içselleştirmeyi küçümseyen nihilist bir tutumla dindar, milliyetçi, liberal, sosyalist ya da diğer politik aidiyetleri benimsediklerinde bile öncelikle bir sonraki felaketten en az hasarla nasıl kurtulacaklarını hesaplıyorlar. Kolektif bağların bu kadar çözüldüğü, sosyal bağların zayıfladığı ve anomik bireyciliğin[2] güçlendiği bir yerde felaketi olağanlaştıran kaderciliğin distopik vizyonuna teslim olmamak için kapitalizme rağmen birey olmak gerekir, ki bu hiç kolay değil.

Kapitalizmin eleştirisini yapmak ile kapitalizmden kurtulmanın politik mücadelesini vermek arasındaki ilişkinin kurulamadığı, solun politik alanda büyük

2 Bireyin topluma karşı göreli özerklik kazandığı, gerektiğinde kamuoyuna, geniş kalabalıklara, –ama daha da zor olanı– dahil olduğu sosyal gruplara ve çevrelere rağmen kendi aklını kullandığı, kendi fikrini, düşüncesini, inancını, vicdanını ve değerlerini ifade edebilme cüretini ve iradesini gösterebildiği anlamına gelen bireyselleşmenin karşısında topluma ve toplum olmanın neden olduğu her şeye kahreden, kendi hazlarının, isteklerinin onaylanması dışında hiçbir yükümlülüğü ve sözleşmeyi kabul etmeyen ya da önemsemeyen, bencilliği ve açgözlülüğü özgürlük ve bağımsızlık olarak sunan bireyciliği bir anomi, kuralsızlık hali olarak değerlendiriyorum. Anomi toplumsal değişim hızının ivmesinden, toplumdaki iyi-kötü gibi değerlerin ve normların çökmesinden, toplumda ve bireylerde kolektif amaçlara ve ideallere sahip olmamaktan kaynaklanan bir istikrarsızlık durumu. *Anomik bireycilik* kavramını sosyal normların zayıfladığı, aşındığı, çok hızlı değiştiği durumlarda kişilerin güçlü bir topluluk duygusu ya da ortak değerler ve anlamlı ilişkiler kurmaktan uzaklaşmaları, herhangi bir ilke-kural tanımaksızın sadece kişisel hedeflere ve isteklere odaklanmalarını açıklamak için kullanıyorum. Buna göre her şeyin ölçüsü olarak "ben"i gösteren ve benmerkezci olmayı teşvik eden kapitalist kültür ve potansiyel olarak sosyal uyum ve kişilerarası ilişkilerin dinamiklerini değiştiren bir toplumsal çözülme ve değişim anomik bireyciliğin temelini oluşturmaktadır. Bu nedenle özünde güçlü bir sorumluluk ve farkındalık gerektiren bireysel özerklik bencillik olarak tersyüz edildiği ve böylesi hızlı toplumsal değişim dönemlerinde özdeğerlilik yitirildiği için eyleyebiliyor olmak eylemenin tek gerekçesine dönüşür. Örneğin patriyarkal tahakküm ilişkisini yeniden üretmek için kullanılan "ayıp" kelimesiyle birbirimize karşı hukukumuzu gözeten "ayıp" kelimesi ya da ahlâkçılık ile bireysel sorumluluk arasındaki farkları idrak edememek, bunun görünümlerinden biri olarak değerlendirilebilir. Dünyaya ve yaşadığı topluma bulaşan felaket döngüsüyle mücadele etmek için kendini kendi isteklerine, hazlarına indirgemek, zihinsel bulanıklık ve yozlaşmayla birlikte gelen erdem ve bilgi/bilen düşmanlığı, her şeyi basit ve pratik faydayla ölçen sığ bakış açısı, her türden ilişkiye sirayet eden "kullan-at"çılık ve bizi birbirimize bağlayan, birbirimize borçlu olduğumuz türsel bağlara saldıran anomik bireycilik empatiyi, sahiciliği ve kendisine benzemeyenle diyalog kurabilme becerilerini de aşındırır. Empatisini büyük ölçüde yitirmiş bu anomik bireycilik, kişilerarası ilişkileri ve toplumsal dayanışmanın dinamiklerini etkiler ve kişilerin kendilerini de kuşatan topluma karşı duyarsızlaştıkları, sosyal bağlardan uzaklaştıkları ve ondan koptukları hissine neden olur.

ölçüde yenildiği, gerilediği, sıklıkla neoliberal toplumsal düzenlemelerle uyum içerisinde bir strateji izlediği de bilinmeyen şeyler değil. Bu tür yenilgi zamanlarında distopyanın bir tür kapitalizm eleştirisi olarak ortaya çıkması, daha doğrusu felaketin toplumun çaresizliğinin bir ilanı olarak kendini dayatması ve bütün bunlar karşısındaki neredeyse anomik, sosyal aidiyetini ve kolektif varlığını bastırmaya gayret eden bireyciliğin her türden örgütlenme ve itiraz girişimini sonuçsuz bırakması kaçınılmaz gibi görünüyor. Kendi yaşamlarına, kendi nesnel koşullarına ve çevrelerinde olup bitenlere yabancılaşmaktan başka çare bulamayanları örgütlemekten uzak politik girişimler karşısında yasa tanımazlığın, bencilliğin, fırsatçılığın ve kötülüğün örgütlenmesine şaşırmamak gerekir. Bugün aşırı sağın ya da milliyetçiliğin yükselişi, popülist sağ politika gibi ifadelerle bu örgütlenmeleri açıklamaya çalışıyoruz. Ancak bunun olup biteni açıklamakta yetersiz olduğunu biliyoruz.

Elbette bu distopik vizyonun politik vizyona sahip olmadığını söyleyemeyiz, ancak ütopyalarla karşılaştırıldığında epey zayıf kalacağını öne sürebiliriz. Kaldı ki bu tür bir gelecek vizyonunun her türden kötülüğü meşrulaştıran bir tarafı da var. Bunu sadece modern toplumlar ya da devletler ölçeğinde değerlendirmemize gerek yok. Bu tür bir politik vizyonun eşitsiz gelişmenin mağduru olan bölgelerde daha etkili olduğu düşünülebilir. Benim aklıma gelen örneklerden biri, şimdilerde adı pek anılmayan *Irak-Şam İslam Devleti* (IŞİD) ve onun giriştiği vahşet eylemleri. Yaşananlar korkunçtu ve üzerinden çok da zaman geçmedi. Bilindiği üzere terör kelimesi düşünemez hale getirecek kadar büyük korku ya da dehşet anlamlarına gelir. IŞİD bunun ne olduğunu, neye benzediğini, sınırlarının nereye kadar uzanabileceğini, içinde yaşadığımız yüzyılda evrensel olduğunu ilan ettiğimiz değerlerin ne kadar kırılgan ve korunaksız olduğunu göstermeyi başaran bir hareket oldu. Benzer biçimde pandemiyle birlikte yaşanan her türden eşitsizlikleri, örneğin 65 ve üstü kişiler için uygulanan tuhaf yasakları hatırlayalım ya da hiper-varsıllık karşısında çalışma ve barınma hakkını yitiren milyonları ya da kişisel verilerini koruyamayan ya da her hak talebinin polis şiddetiyle karşılaştığı kalabalıkları hatırlayalım.

Kuşkusuz bunların her biri düşünmeye, tartışmaya değer konular, ancak bugün yaşamakta olduğumuz felaketler silsilesi, örneğin totaliter rejimler, dinî-etnik kimlik fetişizmi, ekonomik buhran ve benzeri sorunlar bildiğimiz anlamda toplumun ortadan kalktığı ve bizi birleştiren her şeyin aşınmakta olduğu yeni bir evreyi işaret ediyor. Bu durum "kutuplaşma" denilerek açıklanmak istenen sosyopolitik bölünmeden daha fazlasını işaret ediyor. Henüz oluşmakta olan, yönü belirsiz bu parçalanmanın ne tür yeni birleşmelerin potansiyelini içerdiğini yaşadıkça göreceğiz. Ancak bugün, bu büyük parçalanmanın içerisinde felaketin norma dönüştüğü, yani ekonomiden aileye kadar her alanı kapsayan kuralın kendisi haline geldiği, siyasi ve ekonomik faydanın beraberinde getirdiği bedelin neredeyse her zaman felaket kümesinin bir elemanı olduğu ve egemen-

lik ilişkilerinin tamamlayıcı parçasının felaketle endekslendiği, felaketin sınıfsal temelleri ile ona maruz kalmanın ve onunla mücadele etmenin zaafları arasındaki ilişkinin görünmez hale geldiği bir zamanda yaşıyoruz.

Bu makalede felaketin politik niteliğini kapitalizmle ilişkisi üzerinden değerlendirmeye çalışacağım. Makalede kullanılan *afet* kelimesi insanın müdahale edemeyeceği, gerçekleşmek zorunda olan, doğanın hareketine bağlı olarak ortaya çıkan ve insanlar için yıkıma neden olan olayları tanımlamak için kullanılmaktadır. *Felaket* kelimesi ise bir afet nedeniyle olsun ya da olmasın insanın neden olduğu yıkımları, kayıpları açıklamak için kullanılmaktadır. Bir kasırganın yerleşim yerini tahrip etmesini ya da depremi afet, küresel ısınmayı, bir nükleer santraldeki patlamayı ya da depreme dayanıksız yapılan yapıların ölümlere neden olmasını felaket olarak tarif edebiliriz. Ancak bu ayrımın gerçekçi olmadığı, yaşadığımız dünyada her afetin felaketi içerdiğini söyleyebiliriz. Yine de metindeki kullanılan dilin bütünlüğü açısından bu ayrımı gözetmeye çalıştım.

Felaket tellallığı

Afetleri doğanın insan toplulukları üzerinde yıkıcı etki yapmasıyla ilişkilendirip felaketi insan topluluklarının, kültürünün ve geniş anlamıyla insanlığın doğayı manipüle ederek yıkıma, can ve mal kaybına neden olması diye ayırmak kategorik olarak anlamlı bir ayrım olsa da gerçek yaşamda bunları ayırmak pek mümkün değil. Yine de hiç kimse okyanusun derinliklerinde yaşanan bir depremi ya da ıssız bir ormanda kendi başına yanıp sönen bir yangını afet olarak nitelemez. Afet olabilmesi için yaşanan doğa hareketinden insanların etkilenmesi gerekir.

Felaket kelimesini biraz daha geniş anlamda kullanmak mümkün. Nasıl tanımlarsak tanımlayalım, insanlık tarihi biraz da başımıza gelen felaketlerin tarihi. Elbette geçmişte ve bugün yaşanan felaketlerin hiçbiri ilk kez ve bizim zamanımızda gerçekleşmiyor. Bu çağın bir özgünlüğü varsa o da başımıza gelen her felaketten haberdar olabilmemiz ve onlara karşı giderek duyarsızlaşmamız olabilir. Bu özgünlüğe insan kaynaklı felaketlerin hepimizin ve sonraki kuşakların yaşamlarını geri dönülmez düzeyde etkilemiş olmasını da eklemeliyiz. Yoksa deprem, yangın, sel, göç, savaş, zalim liderler ve rejimler ve benzeri hadiseler ilk kez bu çağda karşımıza çıkmıyor. Ancak bu felaketlerin hızı ve şiddeti, kapsamı ve etkisi, yaşanan bunca gelişmeye ve ilerlemeye rağmen hâlâ çözülemiyor olması yaşadığımız felaket üzerine düşünmeyi yeniden zorluyor. Örneğin evsiz kalmanın, barınamamanın, mülkiyetsizleşmenin ve yurtsuzlaşmanın aşırı hızı ve yoğunluğu, teknik/teknolojik kazalar, sosyal, politik ve ekonomik tehditler, salgın hastalıklar ve biyolojik tehlikeler, gıda ve toprak kirliliği, sağlık hizmetlerine erişmemek ve bunların bileşkesinde ortaya çıkan ve başta yoksulluk olmak üzere yeniden düzenlenen ilişkiler ve sistemler herkesin, en azından büyük çoğunluğun hayatının tümünü kuşatır hale geldi.

Büyük çoğunluğun kendi adasına ya da kulesine kaçıp kurtulamayacağı bu kuşatıcı felaketler döngüsü hiç kimsenin, toplumun, ülkenin tek başına çözebileceği sorunlar değil, kimsenin elinde sihirli değnek, dilinde tılsımlı kelimeler yok. Toplumların kendileri için iyi olanı talep etmemesi sayıların, istatistiklerin ya da oranların iyimserliği karşısında tecrübenin, hissedilenin, sezilenin ve beklentinin onları umutsuzluğa sevk etmesinin ve kötüye razı hale getirmesinin sonuçlarını çoğunluğun politik yönelimlerinde gözlemlediğimiz bir gerçek. Ezilenler, halen, kendi kurtuluşlarını ezenlerin çıkarlarında ve kendileriyle ortak yazgıyı paylaşanların ezilmesinde görüyorlar. Bununla birlikte devletlerin ve küresel sermaye sınıfının ve bunlar etrafında örgütlenen çıkar gruplarının sadece kendi faydalarını gözeterek egemenliklerini sürdürebilmelerinin maddi olanaklarının daraldığını gösteren sayısız bulgu da var. Ancak bulgular sosyal, politik ve ekonomik değişim için herhangi bir motivasyona neden olmuyor, aksine gerçeği yadsımak gerçeğin kendisinden daha etkili hale geliyor. Dahası elimizdeki sosyal bilim teorileri ve araçları açıkladıkları olguları gerçekçi bir değişim programı için etkili hale getiremiyor ve küreselleşmenin olumlu sonuçları, insan türünün ve onun biricik evinin iyilik halini geliştirmeye yeteri kadar hizmet edemiyor.

Nietzsche (2005: 117-122) modern kültürün her şeyi entelektüel bir ilgiye dönüştüren, meseleleri ancak soyutlayarak kavrayan aşırı rasyonel eğilimlerinin bu kültürü hareket edemeyecek kadar hantal ve steril hale getirdiğini söyler. Ona göre böylesi bir kültür yok olmaya mahkûmdur, kurtulmasının tek yoluysa trajedidir. Trajedi hem iyi hem de kötü insan deneyimleriyle yüzleşmemizi ve böylece kendimizi ve etrafımızdaki dünyayı daha derinlemesine anlamamızı sağlar. Trajedi felaketle mümkündür. Nietzsche'ye göre modern kültürün sinesinde uyuyan felaket/musibet (Unheil), modern insanın kendini tehlikelerden koruması için geliştirdiği –ve aslında pek de güvenmediği– yollar ve araçlar sayesinde deneyimlerinin içini boşaltır ve böylelikle insanların şeylerin özünü anlayabilme konusundaki modern iddialarının birer kuruntudan ibaret olduğu gerçeğini onlara gösterir.

Modern zihnin kendi çağının sorunlarını kavrama biçimine yönelik eleştirileri bir yana Nietzsche'nin trajediyle kültür ve felaket arasında kurduğu bu ilişki düşünmeye değerdir. Her felaketin trajik olduğuna şüphe yok. Bu nedenle herhangi bir felaketten bahsetmek bir yönüyle trajediden bahsetmek anlamına gelir, gelmeliydi. Felaketin içerisinden çıkacak olan iyilik imkânı ya da iyiliğin gerçekleşebilmesi için gerekli olan devinimin felakette saklı olduğu fikrine bir tür sadâkat olarak trajediden söz ediyorsak, Nietzscheci tutumda bir haklılık payı var. Oysa zamanımızın felaketleri hususunda Apolloncu, Dionysoscu ya da herhangi bir tanrısal ilkeden söz etmenin pek imkânı yok gibi görünüyor. Bu nedenle zamanımızın felaketiyle ilgili düşünmenin iki zorluğu var. İlki bu çağın felaketinin trajik olmanın ötesinde apokaliptik olması, ikincisi ise trajedilerimizin iyilik potansiyelini içeremeyecek kadar sürekli ve yoğun olması.

Bunun başlıca nedeni artık doğal afetlerden, felaketlerden, hatta bireysel trajedilerden söz etmenin doğa ve insan ile ilgili temasının büyük ölçüde aşınmış olmasıdır. Örneğin bugün yerli halklar ve lokal topluluklar tarafından geliştirilen göstergelerin yüzde 72'si onlar için hayati olan doğa unsurlarının bozulmaya devam ettiğini gösteriyor. Yaşamlarını sürdürmeleri için gerekli olan habitat yok oluyor ve doğal ekosistemlerin en az yüzde 47'si yok olmuş durumda, biyoçeşitliliğin ise yüzde 25'i yok olma riskiyle karşı karşıya (IPSES, 2022: xxix). Buradaki yıkımla ağır yoksulluk koşulları altında yaşayan ve çalışmasına rağmen yoksulluk döngüsünden kurtulamayan, kimliği, kişiliği, görüşleri, değerleri ve hatta görünümü nedeniyle devlet ya da sivil şiddet tehdidi altında yaşamaya zorlanan veya yıllarca emek verdiği alanda işe girebilmek için onlarca sınava girip başarılı olan ve mülakatta bir bakanın göbek adını bilemediği için bütün eğitimi, çabaları, hevesleri yok sayılan kişinin yaşadıkları arasındaki ilişki aynı sosyal düzenin farklı görünümleridir. Bu, kapitalizme yönelik eleştirilerin felaket görünümüyle cisim kazanması ve herkesin yaşamına nüfuz etmesi anlamına gelir.

Farklı bir bağlamda bunu en iyi ifade edenlerden biri Jean-Luc Nancy'dir. Fukushima'daki nükleer patlama faciasından sonra "[A]rtık doğal felaketler yok: Sadece her seferinde genişleyen bir uygarlık felaketi var," (2015: 34) derken felaketin modern bir olgu olarak geçmişten ayrılan niteliğini de işaret eder. Ona göre insanlığın "ilerlemeyi kör bir yarış haline" getirmesi insanlığı giderek daha rahatsız edici bir muammaya dönüştürmüştür. Nancy'den ilhamla ne verebileceğine değil, ne alabileceğine odaklanmış bir uygarlığın hayranlığını yitirmesinin ve kötü bir faydacılıkla kendini tatmin etmeye çalışmasının bir uygarlık felaketi olarak yaşandığını söyleyebiliriz. İnsanlığın uygarlığı tanımlamak için geliştirdiği eşitlik, özgürlük, adalet, barış, merhamet gibi değerler yerine tüketici bir menfaatçilikle ilerlemeye odaklanması egemenlerin hiçbir zaman tatmin olmadan sürekli daha fazlası için çabaladığı kör bir yarışa neden oldu. Bu nedenle Nancy'e göre (2015: 30-41) artık doğal felaketler ile insan yapımı felaketler arasında herhangi bir fark kalmadı ve bütün felaketler insanlar arasındaki eşitsizliği derinleştiren bir işleve sahip. Eğer bu düzen böyle devam edecek olursa yaşanan her felaket, insanlar arasındaki her türden uçurumun genişlemesine neden olacaktır. Ona göre bu felaket döngüsünden çıkabilmek için yeni bir eşitlik paradigmasına geçmek zorundayız ve bütün sosyal düzeni komünist bir perspektifle yeniden düzenlemeksizin birbirini bütünleyen bu felaketlerin azalmasını ümit edemeyiz.

Afeti yönetmek

Dünyanın kötüye gittiğini, yaşadığımız çağın felaketler çağı olduğunu düşünenler yaşadıkları deneyimleri genelliyor, sürekli kötü ve olumsuz haberleri takip ediyor olabilir mi? Belki de yaşadıkları gerçekliğin olumsuz taraflarını biraz

abartıyorlardır. Gerçekten de yaşanan felaketler Nancy'nin bahsettiği bir uçuruma neden oluyor mu, yoksa günümüzdeki yeni olanaklar, yönetim tekniklerindeki gelişmeler, iletişim, ulaşım ve teknoloji alanındaki yenilikler felaketlerin gerçekleşmesini engelliyor, en azından zararlarını hızla telafi ediyor olabilir mi? Bu soruları dünyadaki gelişmenin iyiye doğru gittiğine yönelik veriler üzerinden düşünelim. Örneğin 1900 yılından bugüne yaşanan volkanik faaliyetler, toprak kaymaları, kuraklık, orman yangınları, fırtınalar, kasırgalar, seller ve depremler de dahil olmak üzere tüm jeofiziksel, meteorolojik ve iklimsel olaylar gibi afetler nedeniyle yaşamını kaybeden insan sayısının, artan nüfus sayısına rağmen hem sayısal hem de oransal olarak azaldığını söyleyebiliriz. Yirminci yüzyılda, 1920-1930 yılları arasında afetler nedeniyle ölen on yıllık ortalama kişi sayısı 524 bin olarak belirlenmiş. Bu sayı 2010-2020 yılları arasındaki on yıllık ortalamada 46 bin (Ritchie vd. 2022). Başka bir örnekle devam edelim. Son yirmi yıl içerisinde güvenli olmayan su kaynaklarına[3] bağlı ölümlerin önemli ölçüde azaldı ve yüzde 4,41'den yüzde 2,29'a geriledi. 2000 yılında dünyanın yüzde 61'i içilebilir su erişimine sahipken bugün yüzde 75'i bu erişime sahip (GBD, 2019).

Bu sayılar ve oranlar üzerinden bakıldığında afetlerin insan yaşamı için giderek azalan bir tehdit haline geldiği öne sürmek mümkün gibi gözüküyor. Buradaki doğal afetlere bağlı ölüm oranlarındaki bu göreli gerileme, türümüz için her şeyin yolunda olduğu anlamına gelmiyor. Örneğin güvensiz su kaynaklarına bağlı ölümlerin oranı coğrafi eşitsizlikle doğrudan ilişkili olarak değişkenlik gösteriyor. Dünya genelinde güvenli olmayan su kaynaklarının neden olduğu ölüm oranları özellikle Sahra Altı Afrika ve Asya'daki Hindistan ve Pakistan gibi düşük gelirli ülkelerde hâlâ yüksek. Buradaki oranlar genellikle 100 binde 50 ölümün üzerindedir. Orta Afrika Cumhuriyeti ve Çad'da ise bu oran 100 binde 100'ün üzerindedir. Yüksek gelirli ülkelerdeki ölüm oranlarına bakıldığında ise, örneğin Avrupa genelinde oranlar 100 binde 0,1 ölümün altındadır, ki bu aralarındaki farkın bin kattan daha fazla olduğu anlamına gelir. Yine de sonuç olarak dünya ortalamasına bakıldığında 1990 yılında 100 binde 49 olan ölüm sayısı 2020 yılında 16'ya gerilemiş ve ülkelerin ortalama gelir düzeyleri ve zenginlikleri arttıkça temiz olmayan suya bağlı ölüm oranları gerilemiş. Ancak diğer yandan kuraklık yüzyıl içinde yüzde 550 oranında artmış.

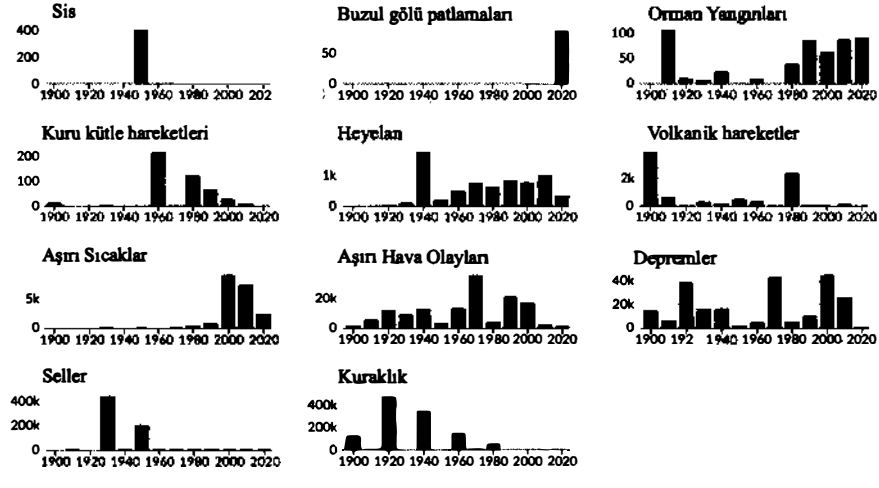
Doğal afet denildiğinde akla ilk gelen depremlere ve kasırgalara bakalım. Bu yüzyıl içinde doğal afetlerden ölenlerin sayıları ortalamada azalmış olsa da afet sonrasında hayatta kalanların yaşamlarını nasıl sürdürdüğü ve kayıplarını nasıl telafi ettikleri konusunda iyimser olmamız için bir neden yok. Örneğin Aralık 2004'te Pasifik deniz tabanında meydana gelen 9 büyüklüğündeki depremin ne-

3 Güvenli olmayan su kaynakları ile kastedilen içme suyu olarak kullanılan su kaynaklarının mikrobiyal atıklarla karışmasıdır. Arıtılmadan kullanılan bu su kaynakları kolera, dizanteri, tifo, çocuk felci gibi hastalıklar için başlıca risk faktörü olarak değerlendiriliyor (GBD, 2019).

den olduğu tsunami Endonezya'daki Sumatra adasında 230 bin kişinin ölümüne neden oldu. Tsunaminin ardından hayatta kalabilen milyonlarca insan yerini yurdunu kaybetti ve büyük çoğunluğu göç etmek zorunda kaldı. 2005 yılında Katrina Kasırgası binlerce kişinin ölümüne neden olmakla birlikte 81 milyar dolar gibi devasa ölçekte maddi hasara ve yine milyonlarca kişinin mülksüzleşmesine neden oldu. Nisan 2008'de Sri Lanka ve Burma'yı etkisi altına alan Nargis Kasırgası da 200 binden fazla kişinin ölümüne ve yine milyonlarca kişinin yerini yurdunu kaybetmesine neden oldu. Ocak 2010'daki Haiti depremi 7 şiddetindeydi ve 230 bin kişi yaşamını yitirdi ve yine milyonlarca insan yerini yurdunu kaybetti. Bir deprem ülkesi olan Türkiye'de en son yaşanan 6 Şubat ve devamındaki depremlerin neden olduğu acılar, sorunlar, çözümsüzlüğün neden olduğu çaresizlikler hâlâ ortada duruyor. Depremler esnasında ya da depremden sonraki travmalara bağlı olarak gerçekte kaç kişinin öldüğünü bile bilmiyoruz. Hayatta kalanlar kendi imkânlarıyla yaşama tutunmaya çalışıyor. Altyapı çöktüğü için yaşanan sıkıntılara molozları bir an önce kaldırmak için havaya asbest salınmasından endişe etmeyen siyasi kararlar eşlik ediyor. Hayatta kalanların bir kısmı da yaşadıkları felaketin sorumlularıyla hesaplaşabilmek için çaresizce adalet mücadelesi veriyorlar. Yaklaşık 14 milyon kişinin yaşadığı deprem havzasından şimdilik ve en az 3 milyon kişinin göç ettiği düşünülüyor.

Elimizdeki veriler yirminci yüzyıl boyunca doğal afetlerden kaynaklanan küresel ölümlerde önemli bir düşüş yaşandığını gösteriyor. Yirminci yüzyılın başında yıllık ortalama ölümler 500 bine yaklaşıyordu. Yüzyılın ikinci yarısında ve 2000'li yılların başlarında ise bu sayının 100 binin altına gerilediğini görüyo-

GRAFİK 1
On Yıllık Ortalama: Doğal Afetler Nedeniyle Ölenlerin Sayısı, Dünya



Kaynak: EM-DAT, CRED / Université catholique de Louvain, Brüksel (Belçika).

ruz.[4] Toplam ölüm sayısında bir azalma olduğu muhakkak, ancak afetleri birbirinden ayırarak baktığımızda heyelan, orman yangınları ve depremler gibi afetlerde ölen insan sayısının azalma eğiliminde olduğunu söylemek zor.

Hepsinden daha önemlisi afetler gerçekleştiğinde yaşanan can kayıplarındaki görece azalma, bu afetlerin olup bittiği, geçip gittiği anlamına gelmiyor. Sosyal, politik, ekonomik, kültürel sorunlar halinde insanların hayatında yer almaya devam ediyor.

Diğer yanda ise ekolojik krizin ve ekokırımın neden olduğu bir başka sorunla karşı karşıyayız. Bu sefer afetin öznesi insan-olmayan canlılar ve neredeyse hepsinin yaşam alanları insan türünün tehdidi altında. *Yaşayan Gezegen Endeksi* raporuna göre, 1970-2016 yılları arasında deniz canlılarının popülasyonları yaklaşık yüzde 40 oranında azalmış. Bununla birlikte köpekbalıkları ve vatozlar gibi bazı deniz canlılarının ise bazı bölgelerde türlerinin yüzde 70 oranında yok olduğu tespit edilmiş. Denizlerde yaşanan bu kırımın başlıca sebebiyse, tahmin edebileceğiniz üzere, iklim değişikliği, kirlilik ve avlanma başta olmak üzere insan faaliyetleri. İçinde bulunduğumuz dönemde tatlı su türleri popülasyonları yüzde 83 ile en büyük genel küresel düşüşü yaşıyor. Yaban canlılığı için de aynı durum geçerli. Son elli yıl içerisinde dünya genelinde izlenen yaban hayatı popülasyonlarında ortalama yüzde 70'lik bir düşüş yaşandı ve bu oran Latin Amerika'da yüzde 94 ile en yüksek orana ulaştı. Görüldüğü üzere kirlilik, karanın ve suyun sıcaklık değerinin artması, kuraklıkların kalıcılaşması gibi iklim sorunlarına ek olarak biyoçeşitlilik krizi de yaşıyoruz (WWF, 2022). Artan dünya nüfusuna rağmen "doğal afet" nedeniyle ölen insan sayısı azalırken insan dışındaki canlılar insan faaliyetleri nedeniyle bir yıkım-kırım sürecinin ve döngüsünün içerisinde.

Küresel ısınmayı, ekolojik krizi paranteze alalım, doğal afetlerle ilgili yönetim tekniklerinin sonuç verdiğini ve toplam ölüm oranlarının düştüğünü kabul edelim. Peki, insani gelişmelerde vaziyet nedir? Burada daha iyimser bir durum var gibi görünüyor. Bebek-anne ölüm oranları, aşırı yoksulluk, gıdaya erişim ve benzeri konularda da kötümser olmamıza gerek olmadığını anlatan epey malumat var. Örneğin Bailey ve Tupy (2020) Birleşmiş Milletler, Dünya Sağlık Örgütü, Ekonomik İşbirliği ve Kalkınma Örgütü ve Dünya Bankası gibi resmî ve bilimsel kaynaklardan alınan verileri kullanarak, çoğu ölçümde dünyanın hızlı bir şekilde geliştiğini iddia ediyorlar. Yazarlar bu verilerden hareketle küresel olarak gelirlerin arttığını ve mutlak yoksulluğun azaldığını, ortalama yaşam süresinin uzadığını, daha az sayıda annenin hamilelik ya da doğum esnasında öldüğünü, bebek ölüm oranlarının azaldığını, daha fazla kişinin gıdaya ve eğitime, daha temiz suya ve daha güvenli sanitasyona erişebildiğini, cinayet oranlarının çoğu yerde düşme eğiliminde olduğunu, daha az savaşa girildiğini ve savaşların daha kısa sürdüğünü, daha az cana mal olduğu-

4 Konuyla ilgili grafik için bkz. https://ourworldindata.org/grapher/decadal-deaths-disasters-type (8Temmuz 2023).

nu, kadın-erkek arasındaki eğitim ve gelir farkının hızla kapandığını söylüyorlar. Yazarların gösterdikleri verilerle yaptıkları yorumlar arasında herhangi bir tutarsızlık görünmüyor.

Buna rağmen birçok kişinin dünyanın mevcut durumu ve geleceği hakkında kötümser olduğundan söz etmiştik. Bunun nedenlerinden biri kişilerin geçmişteki durumu yeteri kadar bilmemesi, dikkate almaması ya da umursamaması olabilir. Örneğin istatistiklere göre aşırı yoksulluk her geçen gün azalıyor. Günlük geliri 2 doların altında olanların oranı 2000 yılında yüzde 29 iken 2019 yüzde 8'e gerilemiş. Bu gerçekten önemli bir başarı. Oysa insanların çoğu, yüzde 52'si, aşırı yoksulluğun arttığını düşünüyor (Roser & Nagdy, 2018). Aslında bunda çok da garipsenecek bir durum yok. İnsanlar dünyayı kişisel deneyimlerini genelleştirerek anlar ve çoğu zaman istatistikler bir olguyu ölçerken onu toplumların nasıl deneyimlediğini gösteremez.

Ayrıca kötümserlere hak vermek çok zor değil, pür iyimser olmak için de çok geçerli nedenlerimiz yok. Örneğin UNICEF (2020) BM raporuna dayandırdığı açıklamasında 2019 yılında açlık çeken kişi sayısının 690 milyona ulaştığını, bu sayının arttığını ve önceki beş yıla göre 60 milyon kişinin daha açlık çektiğini söylüyor. Rapora göre 2000 yılından sonra "... kronik açlık on yıllar boyunca istikrarlı bir şekilde azaldıktan sonra 2014 yılında yavaş yavaş artmaya başladı ve artmaya devam ediyor". Gıdaya erişimin önündeki başlıca engelin yüksek maliyetler ve düşük alım gücü olduğunu ifade eden rapor, milyarlarca kişinin sağlıklı ve besleyici öğünlere erişemediğini belirtiyor. Asya'da 381 milyon kişi, Afrika'da ise 250 milyon kişi yetersiz besleniyor, bunların ardından Latin Amerika ve Karayipler geliyor. Ayrıca koronavirüs salgınının milyonlarca kişiyi daha kronik açlıkla yaşamaya mecbur etmesinden endişe edildiği ifade edilen açıklamada küresel açlık sorununun 2014 yılından bu yana yükselişte olduğunu tekrar vurgulayalım. Yani herhangi bir konudaki iyileşme o sorunun ortadan kalktığı ve bir daha nüksetmeyeceği anlamına gelmiyor.

Afet yönetiminin odaklandığı asıl meselenin sorunun kaynağı olmadığı ve afet yönetimi paradigması "sorun"un kendisi tarafından belirlendiği için dayanıklı, sürdürülebilir bir çözüm içermekten uzak. Bununla birlikte kâğıt üzerinde yapılan bazı düzenlemelerin işe yaradığını, haksızlık etmeyelim, bazı sorunların çözümüyle ilgili olumlu gelişmelerin yaşandığını söyleyebiliriz. Ancak yaşanan felaketlerin hızı, etkisi ve kapsamı ile geliştirilen çözümler arasındaki farkı kapatacak kadar etkili hareket edilmediğini ve genellikle felaket yönetimine ilişkin stratejilerin eşitsizlikleri yeniden ürettiğini, en azından eşitsizlikleri gözetmediğini söylemek mümkün. Bu nedenle hâlâ yoksulluktan, gıda güvenliğinden, işsizlikten, barınma sorunlarından, türlerin yok oluşundan, küresel ısınmadan söz etmeye devam ediyoruz. Bu sorunların çözümü için atılan adımlar, soruna neden olan düzeni sorun olarak değerlendirmediği için sadece olup biteni konuşmamızı isteyen ve oradaki soruna ilişkin çözümün etkisini gözeten bir

bakış açısı devam ediyor. Bunu küçümsemeyelim, önemli, ancak sorunun gerçekten çözümü olarak daha fazlasını talep etmek zorundayız.

Felaketin siyaseti

Kapitalizm politiktir. Bunu "her şey politiktir" gibi bir genellemenin içerisinde değil, kapitalizm özelinde ve onun politik güçlerle işbirliği içerisinde insanı ve doğayı sömürmenin sistemi ya da formasyonu olması nedeniyle hatırlatıyorum. Kapitalizm politik güçleri arkasına almadan mülksüzleştirmeye, vergi kaçakçılığına, yolsuzluğa ve diğer yasadışı faaliyetlerine devam edemez. Ancak politik güçlerle işbirliği içerisinde rekabeti engelleyen veya piyasaları manipüle eden karteller ve tekelci şirketler oluşturabilir, işçi sendikalarını, örgütlenmelerini baskılayabilir, işçi haklarını kısıtlayabilir, savaş, işgal ve askerî müdahaleler yoluyla kaynakları ele geçirebilir, pazarları genişletebilir ya da daraltabilir ve yasal düzenlemeleri kendi çıkarlarına uygun olarak etkileyip sermayenin hareketliliğini artırabilir ya da azaltabilir. Kapitalizm ve kapitalist toplumsal formasyon felaketimizin sebebidir.

Felaket de politiktir. Felaket politik ve ekolojik yeniden üretim kadar sosyalliğin yeniden üretilmesi bakımından da sermayeden ve onun politik işlevinden, mülksüzleştirme pratiklerinden bağımsız düşünülemez. Sermayenin çalınan topraklara, zorla çalıştırılan işgücüne ve yağmalanan madenlere erişmesi ve mülkiyet gaspına devam edebilmesi için hem ulusal hem de ulus-ötesi politik güçlere güvenmesi gerekir. Elde edilen sonuçlara bakıldığında kapitalist toplumsal formasyonun diğer yapısal güçleriyle sermayenin derinden iç içe geçtiğini biliyoruz (Fraser, 2022: 46). Bu bütünleşme eğiliminin bir tür felaket döngüsüne neden olması kaçınılmazdı. Ayrıca bu ilişkinin devam edebilmesi için toplumsal ilişkilerin bir bütün halinde yeniden düzenlenmesi gerekiyordu. Her yeniden düzenleme girişimi, yeni türden felaketleri tetiklemekte ve yeni eşitsizlik ve baskı biçimleri örgütlemektedir. Özetle ekonomik, ekolojik, sosyal ve politik krizler, emperyalizm ve ırksal, etno-dinsel, toplumsal cinsiyet ve benzeri baskılarla ve bunlarla bağlantılı olarak tırmanan antagonizmalarla kapitalist toplumsal formasyon ayrılmaz bir şekilde iç içe geçmiştir. Bir başka ifadeyle kapitalist toplum bağlamında politika ve felaket iç içe geçmiştir. Dolayısıyla modern ekonomi politiğin ve onun yörüngesinde gelişen eko-politiğin sadece ekolojik değil, aynı zamanda ekonomik, sosyal, politik ve halk sağlığıyla da ilgili olan bir çağ krizi içinde ortaya çıktığını ve zamanımızın bu krizin damgasını taşıdığını öne sürebiliriz. Bu genel kriz, yerleşik dünya görüşlerine ve yönetici elitlere olan güveni sarsarak bir hegemonya krizine ve kamusal alanın giderek vahşileşmesine yol açmış gibi görünüyor:

> Hangi formülasyonla başlarsak başlayalım aynı sonuca ulaşırız: kapitalist bir biçimde örgütlenen toplumlar DNA'larında ekolojik bir çelişki taşırlar. Tarihleri boyunca,

> rastlantıyla değil periyodik olarak, meydana gelen "doğal felaketleri" hızlandırmaya hazırdırlar. Dolayısıyla, bu toplumlar ekolojik krize karşı yerleşik bir eğilime sahiptir. İşleyiş biçimlerinin mütemmim cüzü olarak sürekli ekosistemik kırılganlıklar üretirler. Bu kırılganlıklar her zaman akut ve hatta görünür olmasa da zaman içinde bir devrilme noktasına ulaşana, mevcut hasar herkes tarafından görünür hale gelene kadar birikir (Fraser, 2022: 85).

Felaket politiktir, daha doğrusu neyin felaket olduğuna karar vermek politiktir. Elbette öncelikle afetler gibi felaketler de olası mal ve can kaybına neden olması nedeniyle toplumun bir kısmı için tehdit olarak değerlendirilir, bu nedenle politiktir. Ancak felaketi politikanın meselesi haline getiren asıl şey bunun kamu ve kitle iletişim politikasının bir parçası olmasıdır. Felaketlerin nasıl yönetildiği, kime, neye, nasıl müdahale edileceği ya da nelerin ve kimlere tazmin edileceği ve bunun yönetimi ve iletişimi, ayrıca felaket ile korku, endişe ve kaygı arasındaki ilişkinin nasıl yönetildiği ve nihayet devlet-toplum, doğa-toplum ve devlet-doğa ilişkisi ile felaket olgusu arasında doğrudan bir ilişki bulunur.

Politika-felaket arasındaki ilişkinin katmanlı ve çok yönlü olduğunu biliyoruz. Her şeyden önce bir toplumsal kurum olarak politikanın bir felaket kaynağı olarak günümüzde küresel etkilere sahip olduğunu ve felaketlerin egemen ekonomik-politik düzenin kurucu bileşeni olarak kullandığını da öne sürebiliriz. Bunu sadece savaşlar, çatışmalar, polis şiddeti ya da cebir kullanma hakkının suiistimal edilmesi gibi hadiselerle sınırlı düşünmek zorunda değiliz. Politik gücü kullanmanın araçlarından biri olarak felaket olgusu ile yaşanan herhangi bir felaket (örneğin Çernobil, 1986) arasında kurucu bir bağ var. Bu bağın geçmişten günümüze doğru geldikçe daha da güçlendiği, politika ile felaket olgusu arasındaki bağın daha sıkı bir biçimde örüldüğü öne sürülebilir. Bunu tarihin eskatolojik bir yorumu olarak değil, toplumsal çelişkilerin derinleşen çatışmasının çeşitli biçimlerde kendini göstermesi, küreselleşmenin ve modernliğin getirdiği olanakların iktidarın ele geçirilmesi ya da sürdürülmesi amacıyla kullanılması olarak değerlendirmek de mümkün.

Politik gücün felaket nedeni olarak ortaya çıkmasında devletlerin ellerinde biriktirdikleri gücü topluma karşı kullanmalarındaki kuralsızlık ve kontrolsüzlük yer almaktadır. Devletin sahip olduğu tarihsel ve etik görev yurttaşlarını felaketlere karşı korumak, onlarla başa çıkmasını sağlamak, toplumun ortak iyiliğini hedefleyen girişimlerde bulunmak ve bu girişimleri desteklemek, bunun için gerekli altyapıyı, ekipmanları, görevlileri, eğitimleri, kaynakları sunmak gibi görünse de felaketler karşısında devletlerin rolü ve sorumluluğu genellikle yaşanan olayı başka bir ekonomik-politik fayda için fırsat vesilesine dönüştürmektir. Bunu anarşist bir perspektifle devletin doğasına yönelik bir eleştiri olarak değil, kapitalist toplumsal formasyona içkin bir iktidar stratejisi olarak öne sürüyorum.

Bir diğer mesele politik gücün, iktidarın, felaketler karşısındaki yönetim tekniğidir. Felaket politiktir derken kastedilen başlıca husus, herhangi bir felaket karşısında söz, yetki, karar mekanizmalarının hangi önceliklere göre hareket ettiği ya da etmediği gibi pratik eylemlerdir. Karar ve uygulama arasındaki bütün iktidar sürecinin felaketlerle mücadele etmek adına ne tür kararlar aldığı ve bununla ilgili ne tür yaptırımlarda bulunduğu felaketin politik bir mesele olduğunu gösterir. Deprem gibi bir doğa hareketinin önce afete, sonra da Türkiye örneğinde olduğu gibi felakete dönüşmesinde kaçak ve niteliksiz yapılaşma, fay hatları üzerindeki arazileri kontrolsüz bir biçimde yerleşime açma, imar afları ve bir dizi politik tercihin belirleyici olduğunu söylemeye gerek yok. Buna, yıkıma neden olan depremlerin ardından verilen kararların ve uygulamaların mevcut felaket döngüsünü bir yerden kırmak yerine onun tekrar etmesine neden olacak şekilde yeniden üretilmesini; yoksulluğu, sağlık ya da eğitim hizmeti gibi herhangi bir hakkın gasp edilmesini, bunların piyasalaştırılmasını ya da benzeri bir dizi politik tercihi de ekleyebiliriz. Bütün bunlar politik gücün, karar alıcıların felaketler karşısındaki kriz yönetim tekniğinin ortak faydaya değil, iktidar gücünün ihtiyaçlarına göre düzenlediğini gösteren gelişmelerdir.

Bu da bizi toplumların felaketler karşısındaki politik tutumuna getirir. Toplum kavramının gittikçe muğlak hale geldiğini söylemekte bir sakınca yok. Kapitalizmin küreselleşmesine ek olarak yaşanan ekonomik, sosyal ve teknolojik gelişmeler kültür kavramının olduğu gibi toplum kavramının da kapsamını ve içeriğini yeniden düşünmeyi zorunlu hale getiriyor. Toplumsal sözleşme ya da haklar teorilerinden hareketle bir toplum kavrayışından söz etmenin giderek zorlaştığı bir aşamaya gelindi. Bir arada yaşayan ve birlik, bütünlük tasarımına sahip olan, en azından olduğu varsayılan kalabalıklardan ve onların hukuk karşısında ve yurttaşlık statüsü itibarıyla eşit oldukları iddiasından söz etmek bugün için pek gerçekçi görünmüyor. Bunun yerine kaynakların ve fırsatların toplumun bütün üyelerine eşit bir biçimde dağıtılmadığını ve buradaki adaletsizliğin neredeyse bir norma dönüştüğünü, bunun sadece Türkiye özelinde değil, küresel bir eğilim haline geldiğini biliyoruz. 1970'lerin ortalarından itibaren giderek hızlanan yeni ekonomik-politik düzenlemeler, eşitsizlik rejimini aşındırması muhtemel bütün olanakları ve kazanımları zaman içerisinde ya ortadan kaldırdı ya da işlevsizleştirdi. Böylesi koşullar altında ve böylesi eşitsizliklerin norm haline geldiği bir sosyopolitik düzen içerisinde felaket karşısında haklardan ve ödevlerden söz edebilmek mümkün mü ya da toplumun üyeleri afetler ya da felaketler esnasında, var olduğu iddia edilen haklarını kullanmak ve ödevlerini yerine getirebilmek için herhangi bir müşterek zemine sahip mi, sorularını sorabiliriz. Burada felaketin politik niteliği biraz daha anlam kazanıyor. Bürokrasi, politik karar alıcılar ya da devletin sınıfsal niteliği ve bunun politik ideali neyin felaket olup olmadığını, kimin mağdur olup olmadığını, kaynakların ve fırsatların nasıl dağıtılacağını mevcut eşitsizliğin yeniden düzenlenmesi için kullanma eğilimindedir.

Adaletsizlik, yoksulluk ya da havanın ve toprağın kirlenmesi gibi felaketlerin yönetilmesinde ve bunların iktidarı ele geçirmek, iktidarda kalmak için potansiyel fırsat olarak kullanılmasında modern toplumun bütünlük imgesinin parçalanması ve simgesel düzeyde bile olsa var olan eşitlik fikrinin aşınması var. Bu nedenle felaketler, ona maruz kalanların kim olduğu ve bunun nasıl yönetileceği, bu felaketler sayesinde elde edilecek yeni fırsatların ve faydaların nasıl dağıtılacağı ile ilgili politik mücadelenin de konusudur. Türümüzün empatik bir tür olmasının felakete maruz kalanlarla dayanışma davranışı oluşturmak için yeterli olmadığını çok dramatik tecrübelerle biliyoruz. Eğer afetler, felaketler bile buna maruz kalanlarla buna doğrudan tanık olanlar arasında herhangi bir dayanışma üretmiyorsa ya da sosyopolitik bir ortaklaşmaya neden olmuyorsa, bizi bir arada tuttuğu varsayılan herhangi bir bağdan söz edebilir miyiz?

Benzer bir yaklaşımı felaketlerin insan haklarının ihlal edilmesi için kullanılmasında da sürdürebiliriz. Herhangi bir felaket durumu karşısında devletin ve iktidarın yaşam hakkını, ifade ve basın özgürlüğünü, eğitim ve sağlık gibi temel hakları, mülteci ve göçmen haklarını, hukukun üstünlüğü ilkesini kolaylıkla rafa kaldırdığını, işkence ve kötü muamelenin serbest hale geldiğini biliyoruz. 11 Eylül 2001 tarihindeki saldırılardan sonra ABD'de yaşanan olağanüstü hal dönemindeki ihlaller bunun sadece bir örneği. 15 Temmuz 2016 tarihinde Gülen Cemaati'ne mensup bazı kişiler tarafından düzenlendiği iddia edilen darbe girişiminin ardından yaşanan hak ihlallerini de buraya ekleyebiliriz. Olağanüstüleştirmeye gerek olmaksızın da insan haklarının ihlal edilmesine neden olan felaket politikaları izlendiğini söyleyebiliriz. Özellikle popülist sağ partilerin iktidarı ele geçirdiği ülkelerde içeriği ve kapsamı epey muğlak hale gelen terör retoriği ve göçmen, yabancı korkusu üzerinden yapılagelen propagandalar sayesinde insan haklarının giderek aşındığını, çoğu durumda retorik malzemesi olmaktan öteye gidemediğini, milliyetçi ataklar karşısında etkisini yitirdiğini görebiliyoruz. Yukarıda ifade edildiği gibi neyin felaket olarak tanımlanacağı ve bu felaketler karşısında kimlerin haklarının korunacağı da politik mücadelenin konusudur ve günümüz dünyasında ulus-devlet rejimi gerilerken, bu rejimin oluşmasının temellerini oluşturan kurumsal yapılar da çözülmektedir. Dolayısıyla günümüzde insan haklarının korunamaması, herhangi bir politik etki üretememesi, uluslararası çekişmelerde dolgu malzemesine dönüşmesi aynı zamanda kapitalizmin politik gücünün karşısında bir başka gücün örgütlenememesinin bir sonucudur. Bu nedenle haklar söz konusu olduğunda onları ihlal etmenin herhangi bir sonucu, maliyeti olmadığı için hemen herkes herhangi bir devlet tarafından başına bir musibet gelebileceği endişesiyle yaşamak zorunda.

Felaketin politik niteliğini belirleyen unsurlardan biri de uluslararası ilişkilerin fazlasıyla tehlikeli hale gelen niteliğiyle ilgili. Kitlesel göçler, nükleer kazalar, savaşlar ve benzeri birçok konu ulus-devletlerin egemenlik haklarıyla sınırlandırılamayacak kadar geniş ölçekli. Bu nedenle felaketin uluslararası ilişkilerin konusu

olması kaçınılmazdır. Bunun diplomatik ilişkiler üzerinde bazı etkileri olduğunu biliyoruz. Örneğin Türkiye'nin Suriye'deki savaşa müdahil olmasının sonuçlarından biri, kitlesel göç hareketinin Türkiye ile sınırlı kalmaması oldu. Avrupa'daki ülkeleri de tedirgin eden bu göç hareketi nedeniyle Türkiye'deki hükümetin politik yönelimi bunu AB ile ilişkilerde koz haline getirmek oldu. Suriye'den Türkiye'ye ve Avrupa'ya doğru ilerleyen göç hareketinin Türkiye'de durdurulması karşılığında alınan fonlar ve Geri Kabul Anlaşması gibi hadiseler konunun tartışılan tarafları, ancak bunun dışında AB'nin sınırlarını kaleleştirmesinden Türkiye'deki hükümetin otoriterleşmesini desteklemesine kadar varan bir süreçten söz etmek mümkün. Buna, felaketin uluslararası ilişkilere ideolojik etkilerini de eklememiz gerekir. Ülkeler arasındaki ekonomik-politik çıkarların ideolojik farklar görünümünde ortaya çıkmasında ve ülkeler arasındaki mücadelenin bir tür ideolojik mücadele görünümü kazanmasında felaketlerin yeni işbirlikleri oluşturmak ya da var olanları yeniden düzenlemek için kullanıldığını da ekleyelim.

Sonuç olarak felaketin politik olduğunu ve modern ulus-devletlerin yaşadığı rejim krizinin her şeyi olduğu gibi felaketleri de politik güç kazanmanın bir aracı olarak kullandığını söyleyebiliriz. Bunu sadece popülist sağ politikaların retorikleriyle ve politika teknikleriyle sınırlamak haksızlık olur, çünkü felaketlere yönelik politik perspektifin politik ilişkilerde kurucu bir gücü var ve devletler bunu istismar etmekten çekinmek şöyle dursun, politik faaliyetleri felaketin süreklileştirilmesi için organize ediyorlar. Devletlerin kurulu düzeni korumak ya da kendi kontrolleri altında yeniden düzenlemek için felaketlere neden olmasının ya da herhangi bir felaketi bunun için kullanmasının tarihi çok eskilere kadar götürülebilse de içinde bulunduğumuz yüzyılın çok özel bir aşamayı içerdiğini söyleyebiliriz. Her şeyden önce uygarlık krizine eşlik eden bir felaketler silsilesi ile sarmalanmış, giderek yekpare ve tümüyle bütünleşmiş hale gelen bir ekonomik sistem altında eşitsizliklerin sosyal ilişkileri belirlediği yeni bir kültürlenmenin kurallarının oluştuğunu izliyoruz.

Her yönüyle geçicileşen, uçucu hale gelen romantik ilişkilerden çalışma ilişkilerine, politik aidiyetlerden kültürel kimliklere kadar her alanda yaşanan güven kaybının bir tür hiper-bireycilik yoluyla doldurulmak istenmesi kolektif iradenin oluşmasını bastırıyor. Felaket olmaktan çıkması mümkün olmayan bir yaşam deneyiminin ya da felaketin süreklileşmesinin oluşturduğu bu yeni aşama, insan türünün –ekonomiden politikaya her alandaki– kültür tarihinin radikal değişime uğradığını gösteriyor. Felaket, simgesel ve maddi olduğu kadar duygusal ve zihinsel bir dönüşümü beraberinde getiriyor.

Nihayetinde *Elysium*[5] filmdeki kadar kör göze parmak bir ayrışmanın gerçek-

5 Neill Blomkamp tarafından yazılan, yönetilen ve distopik bir bilimkurgu filmi olan *Elysium* (2013), iklim felaketleri ve ekonomik, sosyal, politik yıkımın yaşandığı 2154 yılındaki Dünya'da geçer. Ekolojik yıkım, kırım ya da kıyamet geri dönülmez biçimde yaşanmış, toplumlar aşırı nüfus, kirlilik ve hastalık baskısı altında yaşamlarını sürdürmektedir. Günümüzdeki birçok sorunun derinleştiği bu yakın gelecekte üst sınıf mensupları, zenginler ve onlara bağımlı yaşayan züm-

leşmesinin önünde yapısal hiçbir engelin kalmayacağı, sınıfsal eşitsizliklerin bütün eşitsizlik biçimlerini yeniden belirlediği bir aşamaya gelmiş bulunuyoruz. Yerküreyi kaybederken onunla birlikte insanlığın tarih içerisinde yarattığı eşitlik, özgürlük, adalet gibi yüksek değerleri de yitiriyoruz. Bunun yerine çıplak, yalın, ölçüsüz gücün her şeyin ölçüsüne dönüştüğü gittikçe zorbalığa, yalana, kaba güce ve bunun örgütlenmesine dayanan ekonomik-politik ve sosyal düzenin herhangi bir ilkeyi ya da ideali içermeyen, bunu hedeflemeyen şiddetinin yasaya dönüştüğünü izliyoruz. Böylelikle felaket, kapitalist toplumsal formasyonun politik alanda gerçekleşen ilişkilerine içkin hale gelir, ondan ayrılamadığı gibi onunla birlikte var olarak, Fraser'ın (2022: 117) dediği gibi 'DNA'sında taşıdığı bir çelişki' olarak, kapitalizm ve politik gücün buluşmasının sonucunda ortaya çıkan bir kriz hali olarak toplumsal düzene kendilerini dayatırlar. Bu nedenle felaketle mücadele, başka tür bir politik mücadele üzerine düşünmek ve bunun pratiğinin gerçekleşeceği koşulları yaratmaktan geçmektedir.

Felaketin kurumsallaşması

Felaketin kurumsallaşmasının başlıca nedeni felaketlerin, modern kapitalist uygarlığın sonunu getirmemesi, aksine bu uygarlığı yaratan sınıflı toplumlardaki güç asimetrisinin daha eşitsiz ve kıyıcı bir biçimde sürdürülebilmesi, bunun kontrol ve denetim altında tutulabilmesi için gerekli araçlardan biri olmasıdır. Bu nedenle soykırım, savaş, işgal, sömürgeleştirme, göçe zorlama, yurtsuzlaştırma, mülkiyetsizleştirme ve benzeri politik şiddet, kıyım, katliam ve yıkım gibi eylemlerin neden olduğu felaketler kadar kişilerin felaketlere nasıl tepki vereceklerinin düzenlenmesi de politiktir. Bunun için felaketin tanımlanmasında hegemonyanın kimde olduğu ve bu hegemonik gücü kullanma biçimlerinin ve araçlarının nasıl örgütlendiği politik mücadelenin bir parçası olarak kabul edilebilir. Bu nedenle, felaketin politik niteliğinin bir diğer yönü onun kurumsallaşmasıdır, diyebiliriz. Kurumsallaşma kelimesiyle felaketlerin bir süreç, değer, davranış ve hatta bazen rutinler halinde düzenlenmesinden söz ediyorum. Devletler, uluslararası sözleşmeler, sivil toplum örgütleri, topluluklar, şirketler, üniversiteler ve diğer organizasyonların iştirak ettiği bu düzenleme pratiği, felaketin uzun vadeli istikrar ve süreklilik kazanmasına neden olur. Böylelikle felaket hakkında kişilerin ne düşündüğü, ne hissettiği ve bunu nasıl ifade ettiği, afet ve felaket yönetimiyle ilgili rızasının nasıl oluştuğu, sürdürüldüğü ve razı olmadığı durumlarda cebrin sınırının nereye kadar uzandığı, felaketin kurumsallaşma sürecinin sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır. Buradan hareketle felaketin kurumsallaşması ifadesini, ekonomik-politik elitlerin sınıfsal çıkarları doğrultusunda verdikleri kararlar-

reler ise Dünya atmosferine en yakın yörüngedeki Elysium (Cennet) isimli uzay istasyonlarında sağlık, güvenlik ve refah içerisinde yaşamaktadır. Aşağıdakiler ekokırımın bütün olumsuzluklarını yaşarken yukardakiler kendilerini bundan korunmanın yollarını bulmuştur ve bunu aşağıdakilerle paylaşmamakta kararlıdır.

dan ötürü herkes tarafından yaşanan kötü ve olumsuz olayların, başta halka ilişkiler olmak üzere, bütün mümkün araçlarla yönetilen ve –Soma isimli bir ilçeden Birleşmiş Milletler İklim Değişikliği Konferansı'na (COP27) kadar– her düzeyde sürdürülen pratikler bütününü tanımlamak için kullanıyorum.

Felaketin kurumsallaşmasında toplumsal hafızanın ve algının yönetilmesi ve yönlendirilmesi önemli bir rol taşır. Neyin felaket olarak kabul edileceğini ve buna nasıl tepki verileceğini belirleyen şeylerden biri felakete maruz kalan kesimin niceliği ve niteliğidir. Afetlerin ve felaketlerin ve bunların sonuçlarının toplumdaki gruplar arasında eşit bir biçimde dağılmadığını biliyoruz. Depremin nerede gerçekleştiği, hangi ormanın kim tarafından yakıldığı, sınırdan kimlerin geçmeye çalıştığı, kimlerin linç edilebilir olduğu yaşanan afetin ya da felaketin ne olduğundan bağımsız bir etkiye sahiptir. Sadece bununla sınırlı değil, aynı zamanda herhangi bir afetin ya da felaketin sonuçları gelir gruplarına ya da alt-kültür gruplarına göre de eşitsiz bir biçimde dağılır. Toplumdaki grupların bir kısmı felaketler karşısında daha savunmasız olabildikleri gibi bunu dile getirme, haklarını savunma, haksızlığa karşı mücadele etme ve kendilerini ifade edebilme imkânlarından da mahrum kalabilir. Ekonomik ve politik elitler tarafından bu eşitsiz etkiyi görmezden gelmek, onu olduğundan farklı bir biçimde göstermek, hatta mağdurları fail olarak sunmak için ihtiyaç duyulan şeylerden biri toplumsal hafızanın ve algının yönetilmesidir, bunun için de felaketin kurumsallaşması gerekir.

Buradan hareketle kamuoyunun ya da toplumdaki makul çoğunluğun felaketler karşısındaki duyarlılığını da felaketin kurumsallaşması bağlamında ele alabiliriz. Toplumsal hafıza ve algının felaketin kurumsallaşması yoluyla yönlendirildiğini ve yönetildiğini öne sürdüğümüzde, felaketlere maruz kalanlara yönelik toplumsal desteğin ve ilginin bu kurumsallaşma yoluyla belirlendiğini öne sürmüş oluyoruz. Bu bazen felaketzedeleri desteklemenin, onlarla dayanışmanın vesilesi olabildiği gibi kimi durumlarda onlardan bahsetmenin bile engellenmesi, yasaklanması ya da bunun sınırlarının belirlenmesi yoluyla olabilir. Bu sayede felaketlere yönelik duyarsızlaşmanın ve aşırı duyarlılaşmanın sosyopolitik dinamikleri belirlenmiş olur. Hangi felaketten haberdar olup ona ne düzeyde tepki vereceğinizi ya da vermeyeceğinizi, hatta kimi durumlardan felaketi destekleyeceğinizi belirleyen bir politik çerçeve, felaketin kurumsallaşması sayesinde işler hale gelir. Türkiye özelinde, IŞİD'in Suriye'deki saldırılarını ve zulmünü sevinçle karşılayan ve orada yaşayan kişilerin katledilmesinde, sürülmesinde herhangi bir sakınca görmeyen kişilerle evleri yıkılmış depremzedelere Türk bayrağı gönderen kişilerin felaket karşısındaki motivasyonlarının arkasında bu kurumsallaşmış motivasyon var.

Felaketin kurumsallaşmasının duyarsızlaştıran ve herhangi bir felaket karşısında insan olmaktan kaynaklanan sorumluluğu üzerimizden alan bir tarafı var. Bunu ekolojik krizle ilgili gelişmelerde de gözlemleyebiliyoruz. İnsan türü için gezegenin ömrü giderek azalırken çöp ayrıştırarak sorunu çözebileceğimize ya

da karbon ayak izimizi azaltmamız gerektiğine ilişkin propagandalar bir yönüyle hepimizi suç ortağı haline getiriyor. Böylelikle gelişmiş ülkeler ve küresel şirketler ekolojik krizle ilgili gerçekçi bir çözüm stratejisi ve bunun pratiğini oluşturmadan, sadece halkla ilişkiler marifetiyle kendi kârlarını korumaya devam ederken "herkes için felaketi garanti"lemeye devam ediyorlar (Bastidas, 2021). Felaketin kurumsallaşması sayesinde hükümetler ve şirketler küresel ısınmanın, ekolojik krizin sorumluluğunu bize yüklemek istiyorlar. Bir anlamda içecek sanayicilerinin plastik ambalajlarla yarattığı kirlilikten onları tüketenleri sorumlu tutan yaklaşımlarına eşdeğer bir denklem kurulmuş oluyor (Kaufman, 2020). Bu da beraberinde felaketin nedeninin ve sorumluluğunun kişilere indirgenmesine neden oluyor; eğer kişiler sorumlu tüketiciler haline gelirse sorunun 'kendiliğinden' çözüleceğine ilişkin sahte bir çözümün pazarlanmasını sağlıyor.

Doğrudan kapitalist üretim modelinden kaynaklanan sorunları, tüketim davranışlarını yeniden düzenleyerek ortadan kaldırmaya çalışmanın gerçekçi sonuçlar almak için yetersiz olduğunu biliyoruz. Hatta ekolojik krizle mücadele etmek, örneğin karbon ayak izini azaltmaya çalışmak için kişilerin hayat tarzlarında yaptıkları küçük değişiklikler, kimi durumlarda elle tutulur ve gerçekçi politikalara vermeleri beklenen desteğin azalmasına bile neden olabiliyor. Dahası felaketin kurumsallaşması yoluyla oluşturulan halkla ilişkiler faaliyetleri neticesinde çöplerini ayrıştıran, karbon ayak izini takip eden sorumluluk sahibi kişilerin sistemi değiştirmeye yönelik taleplerinin çoğu zaman kendi elleriyle baskılandığını söylemek mümkün. *Uluslararası Enerji Ajansı*'na göre "davranış değişiklikleri emisyonların azaltılmasına ve binalarda, yollarda ve hava trafiğinde enerji talebinin düşürülmesine yardımcı olmaktadır". Ancak "2021-2050 yılları arasında toplam CO2 emisyonu, bu tür davranış değişiklikleri olmadan olacağından yaklaşık %4 daha azdır" (IEA, 2021). Yani kişilerin davranış değişikliğinin toplam emisyon azalmasındaki etki payı sadece yüzde 4. Bu nedenle ekolojik kırımla mücadeleyi sıradan tüketicilerin inisiyatifine terk eden ve bu krizden onların tüketim alışkanlıkları sorumluymuş gibi sunan bu tür kurumsallaşmış düzenlemelerle mücadele etmenin yollarını düşünmek zorundayız.

Felaketin kurumsallaşmasını iklim krizi üzerinden örneklendirmek görece kolay. Bunu uluslararası ve ulusal göç politikaları üzerinden de değerlendirebiliriz. Benzer biçimde uluslararası ve ulusal hukuki yaptırımlar ve ekonomi politikaları üzerinden de değerlendirebiliriz. Bu alanların her birinin ortak noktası felaketi bir olgu olarak çerçeveleyip ilgili alandaki güç ilişkilerinin bir parçasına dönüştürmeyi başarmış olmalarıdır. Bütün bu gelişmelerin arkasında, eşitsizliğin küresel ölçekte derinleşmesine bağlı olarak ortaya çıkan yoksulluk ve sosyo-ekonomik sorunlar, göç ve ekolojik yıkıma da neden olan çok katmanlı ekonomik-politik düzenlemeler yer alıyor. Burada asıl önemli olan husus afetlerin ve felaketlerin uygarlığın sonunu getirmek zorunda olmadığını, aksine uygarlığın felaketlerle kurulan bir değerler düzenine doğru ilerlediğini kabul etmemizdir.

Felaketin kurumsallaşması sayesinde, bir zamanlar ozon tabakasının delinmesinin başlıca nedeni olarak deodorant kullanımının gösterilmesi gibi, sıradan tüketiciler ekolojik, ekonomik ve sosyal yıkımdan sorumlu özneler olarak kendi eylemlerinin sorumluluğunu almaya davet ediliyor. Bunun iç rahatlatan bir tarafı olduğu muhakkak, ancak bu durum agresif, kışkırtıcı ve tamamen kâr hırsıyla topluma ve doğaya saldıran bu gözü dönmüşlükle mücadelenin, hatta nasıl mücadele edileceğinin üzerine düşünmeyi zorlaştıran bir sonuç üretiyor. Burada, politik alandaki güç mücadelesinin politik elitler arasındaki bir oyuna ya da alışverişe dönüşmüş olmasının, yurttaşların hem politik statüleri hem de sınıf aidiyetleri bakımından politik alandan dışlanmalarını beraberinde getirdiğini söyleyebiliriz. Böylece çetelerin, dinî örgütlerin, şirket adı altında örgütlenen suç şebekelerinin politik alanda belirleyici hale geldiği, emniyet, yargı, eğitim ve benzeri kamusal kurumlarla rekabet edebilecek güce eriştikleri, bu kamusal gücü kendi örgütlenmeleri için kullanabildikleri ekonomik ve sosyopolitik düzenlemeler sayesinde kalabalıkların maruz kaldığı felaketlerden fayda elde edebilecekleri bir düzeni kurmuş oldular. Bu kurumsallaşmanın neden olduğu kısırdöngü, felaketlerin sorumluluğunu ona neden olan gerçek faillerin üzerinden alırken bunun sonuçlarını toplumun geri kalanının üzerine yüklemenin yollarını döşemiş oldu. Oysa ihtiyacımız olan şey, felaketlere neden olan toplumsal yapıyı dönüştürecek kurumsallaşmanın önünü açmaktı. Ancak dünyaya ilişkin kavrayışın giderek daha fazla güçten yana bükülmesiyle birlikte türümüzün tarihsel süreç içerisinde yarattığı eşitlik, özgürlük, adalet gibi başlıca değerler giderek aşındı ve güçlünün her şeye hakkının olduğu yönündeki çarpık anlayış sosyopolitik bilinci belirler hale geldi.

Felaketin kurumsallaşmasıyla birlikte felaket, bir yönetim tekniğinin, halkla ilişkiler uygulamalarının, kamuoyu oluşturmanın ya da onu yönlendirmenin vesilesine dönüştü. Bu dönüşümü sağlayan politik maharetin bugünkü hegemonik güce erişmesinin başlıca nedeni ona karşı sahici bir politik itirazın var olmamasıdır. Sol büyük ölçüde geri çekildiği, başka bir dünyanın mümkün olduğuna ilişkin inancını yitirdiği, tasarlanabilecek, tasavvur edilebilecek alternatif toplum düzenleri üzerine düşünmekten vazgeçtiği ve demokrasi, eşitlik, özgürlük kavramlarını neoliberalizmin politik etkisi çerçevesinde tanımladığı ve benimsediği için solun kapitalist toplumsal formasyonu ve onun politik niteliğini sorgulama, eleştirme, alternatif oluşturma yeteneğini büyük ölçüde aşındı. Sol kendini kültür-kimlik hareketleri içerisinde daha görünür hale getirdikçe açığa çıkan boşluk popülist sağ ve otoriter politik hareketler tarafından dolduruldu (Mert, 2022). Böylece –eğer hâlâ varsa– kamuoyunun ya da kalabalıkların dünyayı anlama ve yorumlama becerileri üzerindeki hegemonya mücadelesinden de vazgeçip görece etki alanı sınırlı olan sivil toplum hareketlerinin bir parçasına dönüşmüş oldu. Bunun en önemli sonuçlarından biri ütopyacı politik tavır alışın, şimdiye teslim olmayı reddeden ve şimdiyi daha "iyi" bir gelecek için örgütlemeyi misyon edinen tutumun yitirilmesiydi. Bunun yitirildiği yerde felaketin

kurumsallaşması, kişilerin popülist sağ politik hareketler tarafından örgütlenmesi ve herkes için iyi, müşterek bir dünyanın tasavvur edilmesi yerine dünyayı popülist sağın korkuları ve fantezileriyle kavraması beklenmedik bir sonuç değil. Jameson'un (2016) soldaki ütopyacı düşüncenin gerilediğini, iktidar ve ütopyacı düşünce arasındaki ilişkinin ve ideolojinin gelecek vizyonlarımızı şekillendirdiğini, egemen ideolojiye meydan okuyan, alternatif düşünme ve yaşama biçimlerini teşvik eden bir kültürel devrime ihtiyaç duyduğumuzu öne süren makalesinde ifade ettiği üzere ütopyacı düşüncenin gerilemesi:

> ... solda her türden pratik politikanın fiilen çözülmesiyle el ele gidiyor gibi görünüyor. ... Neden olmasın? Bir zamanlar solun devrim adında bir politik programı vardı. Artık hiç kimse bu programa inanıyor gibi görünmüyor, çünkü kısmen bunu gerçekleştirmesi beklenen fail [*agency*] ortadan kayboldu, kısmen solun yerine geçeceği/değiştireceği varsayılan sistem, yerine geçmeyi hayal edemeyeceği kadar her yerde mevcut hale geldi ve kısmen de devrimle ilişkilendirilen dil, [Amerikan] Kurucu Babalar'ın kullandığı dil gibi demode ve tarih öncesi hale geldi. Bir zamanlar biri, dünyanın sonunu hayal etmenin kapitalizmin sonunu hayal etmekten daha kolay olduğunu söylemişti: ve böylece kapitalizmi deviren bir devrim fikri de ortadan kalkmış gibi görünüyor. Adil olalım: sol hakkında ne düşünürseniz düşünün, onun başka bir siyasi stratejisi daha vardı ve bu reformizmdi – bazen devrimci komünizmden farklı olarak "sosyalizm" olarak adlandırılıyordu. Ama korkarım artık buna da kimse inanmıyor (Jameson, 2016: 3).

Hiç mi iyi bir şey yok!

Felaket, yani neyi umut ettiysek tam tersiyle karşılaşmak, insan olmanın yazgısı. Felaket kontrol edemeyeceğimiz, cüzi irademizi aşan, etkileyemediğimiz ama ona maruz kaldığımız ve umudumuza, hevesimize saldıran, bizi "böyle gelmiş böyle gider"e boyun eğmeye çağıran her şeyin örgütlenmiş hali olarak aramızda dolaşıyor. İnandıkları şeylerin, inanmaya değer olmadığını bilenlerin gaddarlığıyla gelen bir vahşet hali bu. Oysa hepimiz iyi bir gelecek umuduyla yaşamak hakkına sahip olmalıyız. Gerçekleşmeyecek olsa bile bu umudun peşinden gitmeye, onu gerçekleştirmek için gayret etmeye hakkımız olmalı. Eğer sahiden tarih, doğa ve kültür denen şeyler varsa, insanlığın kendisine ilişkin düşünme eyleminin içerisindeki bu devrimci öğenin insanlığa içkin olduğunu öne sürebiliriz. Yoksa sadece aklın değil, iradenin de bedbinliğinden söz etmemiz gerekirdi.

Dünyanın her zaman tamamlanmamış bir şey olduğunu ve her zaman tamamlanmamış bir şey olarak kalacağını biliyorum. Eksik olan her şey tamamlanmak için hareket etmek zorundadır ve her hareket umut ettiğinin tam tersiyle karşılaşmak gibi bir ihtimali barındırır. Öyleyse felaketin kaçınılmazlığı karşısında ona teslim olmayan, sabırla ve sebatla felakete neden olan koşulları ve felaketin neden olduğu sorunları ortadan kaldırma iradesini barındıran politik yönelimin aynı zamanda bitimsiz bir özgürlük ve eşitlik mücadelesi içerdiğini dü-

şünebiliriz. Aksi halde, felaketi, hareket etmenin nedenine ve yeni bir başlangıca dönüştüremeyen, mevcut koşulları ve durumları sorgulamaya ve gelecekte daha özgür, daha adil bir dünya inşa etmeye yönlendirmeyen, felaketler karşısında mevcut düzenin eleştirilmesini ve değişimini içermeyen, anomik bireyciliğin kötücüllüğünün karşısına kolektif bireyciliğin olanaklarını, müştereklerimizi çoğaltan ferdiyetçiliğin kazanımlarını göstermeyen sahte bilgeliğin umutsuzluğa ya da bir tür kinizme neden olduğunu düşünüyorum. Burada Gramsciyen bir tutumla, felaketin karşısına daha iyinin mümkün olduğu fikrini/umudunu koyabilir ve bu umudun gittikçe küçülen dünyada nasıl büyütüleceği sorusunu yerleştirebiliriz.

Girişte dünyanın gidişatına ilişkin genellikle kötümser bir bakış açısının yaygın olduğundan bahsetmiştim. Bunu *Dünya Mutluluk Raporu*'nun (WHR, 2023) verileriyle karşılaştırdığımızda giderek mutlulardan oluşan bir dünyaya doğru gittiğimizi görüyoruz. Bu mutluluğun nasıl paylaşıldığı ve mutluluk eşitsizliğinin (*happiness inequality*) ülkeler ve bölgeler arasında farklı biçimlerde dağıldığı göz ardı edilemez ama toplam mutluluğun arttığı söylenebilir. Bir yandan dünyanın gidişatına ilişkin kötümser bir eğilim güçlüyken diğer yandan mutluluğun küresel olarak artıyor olmasının nedenleri ilginç bir konu. Ancak kesin olan bir şey varsa o da bu mutluluğun parayla satın alınabildiğidir.[6] Haliyle, özellikle gelişmiş ülkelerde dünyanın geleceğine ilişkin kötümserlik ile kendi yaşamlarıyla ilgili memnuniyetleri arasında tutum farkı var.

Bu tutum farkı felaketin kurumsallaşması nedeniyle küresel bir eğilim ve kendi politik sonuçlarını üretiyor. Bu kurumsallaşma sayesinde toplumlar için felaket bir norm haline gelmiş gibi görünüyor. Böylelikle felaketleri yaşamın rutini olarak kabul eden, bunu kabul edilebilir olarak gören ve yaşamını bununla sürdürebilen toplumların dünyanın kötüye gittiğini düşünmelerine rağmen mutlu olduklarını söyleyebiliriz. Belli ki dünyayı çeşitli zorluklarla karşı karşıya görmelerine rağmen çoğunluk bu kötümser bakış açısına uyum sağlamış. Burada olumsuz küresel eğilimlerin neden olduğu endişelerin kişilerin kendi iradeleri

6 Bu tür memnuniyet, mutluluk çalışmalarının merkezinde kişilerin öznel refah (*subjective well-being*) kavrayışı yer alır ve bu, makul doğrulukla ölçülebilmektedir. Son araştırma 160'tan fazla ülkede 140'tan fazla dille yapılan kapsamlı bir çalışma. Araştırmada görüşmecilerin on basamaklı bir merdiven hayal etmeleri istenmiş. "Merdivenin en tepesi sizin ve aileniz için mümkün olan en iyi yaşamı, en alt basamağı sizin için mümkün olan en kötü hayatı temsil eder" denildikten sonra görüşmecinin kendini hangi basamakta hissettiği sorulmuş. Bu tür çalışmaların sonuçlarından hareketle mutluluğu ve memnuniyeti belirleyen şeylerin başında gelir düzeyinin geldiğini kolaylıkla söyleyebiliriz. Kişiler zenginleştikçe daha mutlu, yoksullaştıkça daha mutsuz olduğunu söyleme eğilimindedir. Ülkelerin zenginlik seviyesi de mutluluğu belirler ve daha zengin ülkeler daha yüksek mutluluk ortalamalarına sahiptir, hatta istikrarlı olarak ekonomik büyüme yaşayan ülkelerin çoğunda mutluluk seviyelerinin süreç içerisinde arttığı görülmüştür. Doğum, ölüm, evlilik, boşanma, ayrılık gibi kişisel nedenlerin mutluluğa etkisi ise gelir düzeyi ile karşılaştırıldığında epey önemsiz bir etkiye sahip (Helliwell, vd. 2017: 8-46). Elbette burada da eşitsizlik parametreleri çok belirleyici bir rol oynuyor. Özetle ortalama milli geliri yüksek olan ülkelerde yaşayanların ve zenginlerin ortalama yaşam memnuniyeti daha yüksek (WHR, 2023). Mutluluk eşitsizliği ile ilgili Quartz ve Asp'in *The New York Times*'taki "Unequal, Yet Happy" yazısına bakılabilir (2015).

ile çözülemeyecek olmasının getirdiği bir başa çıkma mekanizmasının varlığından da söz edebiliriz. Daha iyi bir gelecek hayaliyle mücadele etmek yerine gelecekle ilgili beklentilerini mevcut gerçekliğe göre ayarlamak, böylelikle büyük tehditler karşısında mutluluğu kendi yakın çevrelerinde ve sahip oldukları ekonomik olanaklarda aramak bu felaketleri inkâr etmek anlamına gelmez. Bu felaketlerle yaşamanın bir yolunu bulabildikleri bir düzenin giderek yerleşik hale geldiğini gösterir. Bloch (2012: 648) *Umut İlkesi*'nin ikinci cildinde dinî ütopyalardan ve mesihçilikten bahsederken halkın "yaşamını çekilebilir bulduğu ... [V]eya başına gelen felaketin tek nedeninin kendi işlediği günahlar olduğuna inandığı müddetçe" bir kurtarıcı ihtiyacında olmadığını söyler. Bloch haklı... bu yaşamın çekilebilir olduğuna ilişkin büyüyü bozmak; "iyi" olanın bir ihtimal olarak bile olsa gündeme getirilmediği koşulları değiştirmek; yaşanan felaketlerin günahını herkese yükleyen ve herkesi suç ortağı gibi gösteren kurumsallaşmış felaket politikalarıyla mücadele etmek iradesinin örgütlenmesi gerek. Buna ilişkin bir şeylerin kımıldadığını seziyor olsak da etkili ve sürekli hareketlerden ve umut vaat eden gelişmelerden söz etmek zor.

Hiç kimse tek başına sorumlu tutulamadığı için herkesin sorumlu olduğu bir hoşnutsuzluk aşamasına gelindiğinden kötümserlik baskın. Solun kendini her anlamda kaybetmesinin bedeli biraz da yaşadığımız felaket döngüsünü içselleştirmek oluyor. Boko Haram, Irak'ın işgalleri, milliyetçiliğin Avrupa'da iktidara gelmesi, Fukushima Nükleer Santrali, Soma Maden Cinayeti, Ankara Garı Katliamı, denizlerdeki müsilaj ya da suyun ve toprağın kirlenmesi ve benzeri her melanet Nancy'nin dediği gibi 'bir uygarlık felaketi' olarak karşımıza çıkıyor. Nihai sonun bir an olarak yaşanacağını varsayan kıyametçiliğin aksine türümüz yok olmuyor, onu çok daha eşitsiz, yozlaşmış ve ağır koşullar altında yaşamaya zorlayacağı görülen koşullar her geçen gün daha da gelişiyor. Buna itiraz etmesi, değiştirmesi beklenen sol da büyük ölçüde egemen ideolojinin politik sınırlarıyla politik alanda yer tutmaya çalışıyor.

Sürekli daha fazlasını isteyen, daha fazlasının getirdiklerinin tekrarını isteyen, bir tür ganimet arzusuyla hareket eden ve bu arzuyu sündürmek için her yola başvuran, geçmişi ve onun yerleşik bozukluklarını yeniden tesis etmeye çalışan, kendini hep daha fazlasına göre konumlandıran ve devletle/politik güçle işbirliği sayesinde her türlü hoyratlığı kendine hak gören kapitalist saldırganlık ile insan ve toplumla ilişkisini benzer bir yerden kuran ve hep daha fazlasını isteyen, hazlarını, arzularını varlığının yegâne anlamına endeksleyen anomik bireycilik arasındaki felaket ortaklığı yaşadığımız zamanın ruhuna ait. Yaşadığımız dünyaya ilişkin egemen bakış açısı bu koşullar altında belirleniyor. Felaketlerini paylaşmaktan fazlasına sahip olamayacak olan milyarlarca insanın kendilerini "özgür" varsayarak dahil oldukları bu ortaklığa karşı Don Kişotvari bir mücadelenin gülünçlüğünü göze mi almalı? Ya da Gramsci'den ilhamla şöyle soralım: Giderek küçülen dünyada geleceğini belirleyememek ve öngörememek, hep bir yı-

kım duygusuyla devam etmek ve aklın kuşatıcılığına rağmen kontrol edilmesi giderek zorlaşmış hale gelen güçlerin katastrofik bir muğlaklık haline dönüşmesi karşısında elimizden aşırılıp duran ve elde tutmak için çabaladığımız yegane şeyi, herkes için iyiyi, daha iyi bir dünyanın mümkün olduğu umudunu gerçekçi ve beynelmilel bir programa dönüştürmek için hangi insana ihtiyacımız var ve bu insan hangi sosyopolitik ilişkinin içerisinde kendini var edebilir?

KAYNAKÇA

Bailey, R. ve Tupy, M. L. (2020) *Ten Global Trends*, Washington DC, Cato Institute.

Bastidas, I. (2021) "Worrying About Your Carbon Footprint Is Exactly What Big Oil Wants You to Do", *The New York Times*, 31 Ağustos, https://tinyurl.com/ycxjxcxt.

Bloch, E. (2012) *Umut İlkesi*, cilt 2, çev. T. Bora, İletişim, İstanbul.

Bose, B.P.C. (1994) "The Politics of Disasters", *The Indian Journal of Political Science*, 55(2): 119-134.

Fraser, N. (2022) *Cannibal Capitalism: How Our System Is Devouring Democracy, Care, and the Planet and What We Can Do About It*, Verso, New York.

Gare, A. (2009) "Philosophical Anthropology, Ethics and Political Philosophy in an Age Of Impending Catastrophe", *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, 5(2): 264-286.

GBD. (2019) *Global Burden of Disease Study 2019 Results*, Institute for Health Metrics and Evaluation (IHME), Seattle, vizhub.healthdata.org/gbd-results.

Helliwell, J.F., Huang, H. ve Wang, S. (2017) "Social Foundations of World Happiness", J. Helliwell, R. Layard, J. Sachs (der.) *World Happiness Report 2017* içinde, 8-46, tinyurl.com/4cu7wcjp.

IEA, (2021) "Do we need to change our behaviour to reach net zero by 2050?", *International Energy Agency*, tinyurl.com/4cv5y5wm.

IPBES. (2019) *Global Assessment Report on Biodiversity and Ecosystem Services of the Intergovernmental Science-Policy Platform on Biodiversity and Ecosystem Services* (ed. E.S. Brondizio, J. Settele, S. Díaz ve H.T. Ngo), Bonn, ipbes.net/global-assessment.

Jameson, F. (2016) "An American Utopia", S. Zizek (ed.), *An American Utopia: Dual Power and the Universal Army* içinde, Verso, New York.

Kaufman, M. (2020) "The carbon footprint sham", *Mashable*, tinyurl.com/5fmzndxm.

Mert, N. (2022) "Savaş, Demokrasi ve Sol Siyaset", *Birikim Güncel*, 29 Ekim, tinyurl.com/y9fjhpn4.

Nancy, J.-L. (2015) *After Fukushima: The Equivalence of Catastrophes*, çev. C. Mandell, Fordham University Press, New York.

Newman, N. vd. (2023) *Digital News Report 2022*, Reuters Institute, tinyurl.com/mrxw65yb.

Nietzsche, F. (2005) *Tragedyanın Doğuşu*, çev. M. Tüzel, İthaki, İstanbul.

Quartz, S. ve Asp, A. (2015) "Unequal, Yet Happy", *New York Times*, 11 Nisan, https://www.nytimes.com/2015/04/12/opinion/sunday/unequal-yet-happy.html

Ritchie, H., Rosado, P. ve Roser, M. (2022) "Natural Disasters", *Our World in Data*, ourworldindata.org/explorers/natural-disasters.

Roser, M. ve Nagdy, M. (2018) "Optimism & Pessimism", *OurWorldInData.org*, tinyurl.com/2v4zvb98.

Stevens, E.M. (1999) *Yesterday's Future: The Twentieth Century Begins*, Wisconsin Historical Society Press, Madison.

UNICEF. (2020) "As more go hungry and malnutrition persists, achieving Zero Hunger by 2030 in doubt, UN report warns", tinyurl.com/mp3a6fa2.

WHR. (2023) *World Happiness Report 2023* (ed. J.F. Helliwell vd.), http://tinyurl.com/4cu7wcjp.

WWF. (2022) *Living Planet Report 2022: Building a Nature Positive Society* (ed. R.E.A. Almond, M. Grooten, D. Juffe Bignoli ve T. Petersen), Gland/İsviçre.

Felaket anlatısının uzamı

Sema Aslan

Özet: Yazı, edebiyatta felaket anlatılarına seçili örnekler üzerinden yaklaşırken, kurmaca metinde yaratılan katılığın kırılganlığına odaklanıyor. Edebiyat eleştirmeni Elaine Scarry, bilhassa sözlü sanatların "taklit algılama"ya dayandığını belirtir ve bu algılamanın çalışma prensiplerini açıklarken okurun imgeleminde katılığın nasıl inşa edildiğini inceler. Buna göre katılık, metnin dikey zemini oluşturarak okurun uzam içinde yürümesine, "içeri" düşmeden ilerlemesine imkân tanır. Bu yazı, felaket anlatılarında katılığın kırılgan olduğu fikrini işliyor ve bu kırılganlıkla temasın anlamı üzerine düşünüyor.

Anahtar sözcükler: Edebiyat ve felaket, felaket anlatıları, uzam, mekân, mekânsal ilişkiler, palimpsestik okuma, hafıza.

Giriş

> Bir başkasının aşağılanmasına bizzat şahitlik edebilen ve bu esnada soğuk çehresini duygusuzca muhafaza eden kişiye bizim toplumumuzda "kalpsiz" denir.
>
> – Erving Goffman, *Etkileşim Ritüelleri*

> Bildiğimiz kadarıyla insan kalbi son derece karanlık bir yerdir.
>
> – Hannah Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*

Edebiyatta imgeler, algı nesnelerinin canlılığını nasıl kazanır? Elaine Scarry, *Kitapla Hayal Etmek*'te (2006) bu soruyu yanıtlamak üzere katılıktan, imgelerin yazar talimatıyla katılaşmasından söz eder. Katılık, imgelemimizdeki algı nesnelerinin iki boyutluluğa mahkûm olmalarını engeller. Algılanabilir maddi dünya katıdır ama katılık, "imgelemimizin olağan işleyişi içinde büyük ihtimalle bize en düzensiz ve aralıklı olarak verdiği fikir"dir (John Locke'tan akt. Scarry, 2006: 18). Kurmaca metinde yazar bu fikri, yani katılığın algısal tak-

lidini ışık, gölge ve hareketle zihnimize sokar. Katılık önemlidir çünkü bize "yürüyüp gitme cesaretini veren zemini kurar" (20). Ama aynı zamanda bizi acıdan da haberdar eder. Scarry'nin Proust'tan yaptığı alıntı acının mekânsallaştırmayla ilişkisini kurar: "Bu garaj, koridor, salon kelimelerini tekrarlayıp şoku kasten yeniledim... Albertine'nin oturduğu evi mutlaka garajsız, salonsuz bir yer olarak mı canlandırmıştım kafamda? Hayır, hiç canlandırmamıştım, ya da belirsiz bir yer olarak canlandırmıştım. Albertine'nin bulunduğu yer, coğrafi olarak belirginleştiğinde... ilk ıstırabı yaşamıştım" (22). Alıntıladığı cümleleri bir tür ilke olarak kabul eden Scarry, bu ilkeyi takiben *en canlı tasvir* ile *en derin mekân ilişkisi* arasında anlamlı bir bağlantı ve açık bir tutarlılık bulur. Buna göre, mekânla derin ilişki kurabilen yazarın tasviri de canlıdır. Ve nihayet mekânla kurulan derin ilişkiler bize (okura) canlı tasvirlerden çok daha fazlasını, "okur için kurmacanın *dikey zemininin* yaratılmasını" müjdeler: "Bu zemin içe doğru düşmemizi engellemeyi vaat ederek, korkusuzca (...) izdüşümsel uzama girmemizi sağlar" (22). Peki, kurmacanın dikey zeminini yaratan katılığa felaket anlatısında ne kadar güvenebiliriz? Okurun korkusuzca içine girebileceği, düşmeden içinde/üzerinde yürüyebileceği bir uzam mıdır felaket anlatısının uzamı, yoksa okur bu anlatıda münhasıran içe doğru düşmeye mahkûm mudur? Mesela Blanchot, "[Metnin] dibi yoktur,"[1] derken bunu mu kastetmişti?

Tam da bu sorular nedeniyle yazarın ışık, gölge, hareket ve/ya ağırlık deneylerini nasıl uyguladığına, imgelemimizde katılığı nasıl inşa ettiğimize değil, felaket anlatısında katılığın kırılganlığına odaklanmayı seçiyorum. Scarry'nin yaklaşımını ve formülünü felaket anlatısına yaklaşmanın bir yolu olarak amacı dışında kullanıyorum. Ele alacağım örnek metinler katılık testinden geçmeyecek – bilakis, yazının amacı, her an kırılabilecek (nitelikteki) katılığa dokunabilmek, bu türden bir katılıkla temas kurabilmek. Bunun için de uzama, yani kurgusal metnin evrenine dönmek gerekir. Zaman, mekân, kişi ve olayları izlemeyi, bilmeyi ve anlamayı mümkün kılan uzama 1909, 1915, 1938, 1955, 1978'i[2] anlatan kurmaca ve kurmaca dışı metinlerle yaklaşmayı deneyeceğim. Bu yaklaşımı tercih etmemin nedeni, *burada bir zamanlar var olan* ama bugün burada olmayan insanları düşünürken edebiyatın mekân potansiyeline bakmak: Kurmaca metin bize *mekân*da ne gösteriyor? Tanıkların mekânsal ilişkileri nasıl kuruluyor?

1 "Okumanın endişesi: her metin ne kadar önemli, eğlenceli, ilginç olursa olsun (ve öyle olduğu izlenimini ne kadar verirse versin) boşluktur: dibi yoktur, bir uçurumu atlayıp aşmak gerekir, ve olur da sıçranmazsa, bir anlamı da olmaz" (Blanchot, 2017: 23).

2 Felaketleri jenerik isimleriyle değil, tarihlerle anmayı tercih ettim. Galiba bir tekrara odaklanmak istedim. Kronolojik hattın mümkün kıldığı şey, tekrar eden şiddet ve bir felaket ile diğeri arasındaki ilişki üzerine düşünebilmek. Felaketin olup bitmiş bir şey olmadığı, zaten bilgimiz dahilinde.

Bir mekândan başka bir mekâna geçiş: Yol

Felaket anlatılarında mekânsal ilişkilenme biçimlerine odaklanmak, tanığın/anlatıcının coğrafi, mimari ve kültürel yapılarla kurduğu ilişkilere odaklanmayı ifade ediyor. Bu ilişkilerin nasıl kurulduğu sorusu, okurun imgeleminde canlılık ve katılığın nasıl inşa edildiğini anlamaya sevk ediyor. Fakat tanığın/anlatıcının zihnindeki mekânsallığın *metin yazımı* sırasında ve *metin için* yeniden kurulmadığı, yani uzamın zihinde hazır bulunduğu anlatılar okurdan önce tanığın/anlatıcının katılık ihtiyacını karşılıyor olabilir mi?

Bursalı esnaf bir ailenin oğlu olan Vahram Altounian, Suriye çöllerine sürgüne gönderildiğinde on dört yaşındadır. Dört yıl süren sürgünlüğü boyunca yaşadıklarını yazdığı defteri, on yıllar sonra kızı Janine Altounian tarafından bulunup gün yüzüne çıkarılmış ve *Geri Dönüşü Yok* (2014) adıyla kitaplaştırılmış. Bu anlatıya, zihinde hazır bulunan uzamın manasını anlamak üzere yaklaşıyorum.

Vahram Altounian, güncesinin ilk cümlesinde Ağustos 1915'te Bursa'dan inek arabasıyla yola çıktıklarını söylüyor. Aslında ilk cümle şudur: "1915 senezinden 1919'a kadar çektiklerim." Bu, yazının başlığıdır fakat okur bu başlığı okumaz ya da okuduğu gibi unutursa (çünkü unutabilir; görsel olarak epeyce kalabalıktır bu ilk sayfa) güncenin, günü gününe tutulmuş notlardan oluştuğunu düşünebilir. Üstelik, okurun böyle düşünmesi için (başka) pek çok sebep var. Altounian, kitaplaştırıldığında dipnotlarla birlikte yaklaşık kırk sayfayı bulan güncesinde sürgün yolunu adım adım, saat saat, kuruş kuruş, gram gram aktarmıştır: Sürgünlüğü boyunca (yola çıktıkları o 23 Ağustos 1915 Çarşamba gününden Marsilya aktarmasıyla Lyon'a, kardeşlerinin yanına vardığı 1919 sonuna kadar geçen dört yıl boyunca) attıkları her adımın günü, durdukları her istasyon ve toprağın adı, para kazanabilmek üzere yaptıkları köftenin gramajı, sevkıyatlardaki hareket saatleri, geçtikleri duraklar ile yaklaştıkları her şehrin ve kampın bulundukları yere saat cinsinden uzaklığı, sattıkları her eşyanın ederi ve harcadıkları her kuruş. Kafiledeki deve ve çadır sayısı, arazinin yapısı, yağan yağmur ve yürümeyi imkânsız kılan çamur, hırsızlıklar (hırsızların net sayısı) ve işlenen cinayetler de (öldürülenlerin kimliği ve yaşı) bu aktarıma dahildir.[3] Bir yerlere kaydedilmemiş, günü gününe işlenmemiş bilgi 1920'de bir gün kâğıda dökülmüş – Altounian'ın günceyi, tüm ailesi ağabeyinin düğünü için Paris'teyken yazdığı düşünülüyor. İçine kişileri, olayları, yaşananları yerleştirebilmek için bir uzam gerekiyordu; Altounian'ın keskin hafızasının kaynağı bu mudur? Krikor Beledian'ın bu tanıklık metninin uzamına ilişkin sözleri hem bir saptama hem de şaşkınlığı ifade eder: "Dinleyicilerin büyük kısmı-

3 Güncede, tüm bu kesin ve açık bilgilerle birlikte, bir dipnotta da dikkat çekildiği üzere mevsimler yoktur: 1915'ten 1919'a 2 bin 500 kilometreden uzun bir yol alınır; günler geçer, haftalar ve aylar geçer, bunlar sayısal olarak aktarılır ama yılları okuyamayız, hangi yılda olduğumuzu bilmeyiz: "Sürgünler ölüm tarlalarına doğru ilerledikçe ve sosyal doku çözüldükçe, kesin zaman referanslarının kaybolduğu aşikârdır" (30, dipnot).

nın benzer ekstrem deneyimler yaşadığının varsayıldığı bu tür öykülemelerde, her şeyden önce, coğrafi ve topografik ayrıntılarla desteklenen uzamsal bir güzergâh çizilmesi söz konusudur; Vahram özelinde bu güzergâh hayret uyandırıcı bir kesinlik taşır" (102).

Altounian'ın uzamsal güzergâhında, güzergâhın şaşmaz kesinliğinden başka, ilginç bir diğer ayrıntı da metin boyunca kullandığı "ölen ölene" ikilemesidir: "Yörienlerden sefil ac ölen ölene," "Bide baktık açlıktan çekirge yiyorlar, ölenler ise ölen ölene," "Bir de baktık ki Ziyaret daha fena, ölen ölene," "Ne bakalım ahali açlıktan ölene ölene içersi leşten durulmiyor." Güncede felakete dair ayrıntılı tasvir, betimleme bulunmazken "ölen ölene" ikilemesi, kuşkusuz, çok sayıda ölüme, bir çokluğa, sayılamayacak –burada, anlatısını sayılarla işleyen, güzergâhı boyunca sayılabilir her şeyi aktaran anlatıcıyı da hatırlayarak– ölçüde ölüme işaret ediyor. Fakat bir yandan da ikilemenin doğal tınısı bir *etkin* oluşu çağrıştırıyor: Ölmeyi arzulayan, ölüme koşan insanlar! Oysa ölen ölene tam da "anlatı-olamayan, alıntılamaya gelmeyen ve anının anımsayamayacağıdır", "*edilgin*"dir[4]. Vahram Altounian, anlatı uzamını "ölen ölene" dediği kayıpları yerleştirmek için günbegün zihninde tekrarlayarak ezberlemiş; bir sağ kalan olarak 2 bin 500 kilometrelik tanıklık metnini yazmış; zihninde yıllarca bir uzam taşımıştır. Bu, felaketi kurmacada anlatmak üzere uzamı oluşturmaktan gayet farklı bir şey. Altounian, tanıklığını yerleştirebileceği uzamı –yaşananlar belli bir *zamanda*, belli bir *yerde/güzergâhta* ve belli *insanlar* arasında yaşandı– yanında taşımıştır. Tam bu nedenle, Altounian'ın zihnindeki uzamın *ağırlığını* hayal etmek mümkün olamaz: Binlerce insan, kilometrelerce yol, birbirinin üstüne binen yüzlerce gün form içinde ve bir arada, bütün halde mi duruyordu zihninde? Herhangi bir hayal gibi, tanıklığının imgesi de iki boyutlu muydu? İnsanlar hareket ediyorlar mıydı yoksa bir fotoğraf karesindeki gibi donmuşlar mıydı? Altounian'ın talimatlarını[5] almakta zorlanırız. Bunun bir nedeni yaşananların sadece akla değil, hayale de sığmaması ise, bir diğer nedeni anlatının hızıdır. Altounian bize yeterli zaman vermez; jandarmalar birdenbire gelir, denkler birdenbire hazırlanır, tren birdenbire hareket eder, birdenbire kurulan çadırlar gene birdenbire sökülür, insanların malı mülkü birdenbire ellerinden alınır, aileler birdenbire parçalanır ve bu böyle devam eder. Yazar belli bir katılık fikrine ulaşabilmemiz için bize gereken zamanı vermez – bu, metin bağlamında böyledir. Fakat maddi dünyanın koşullarında (geldiği görülmeyen) felaket, zaten birdenbire gelendir. Altounian, belki de sadece felaketin *ritmi* ve *doğa*sına uymuş-

4 "... edilgendir ölmenin itilişleri (ölme, sessiz yoğunluk; ağırlanmaya izin vermeyen; sözsüz yazılan, geçmişteki beden, hiç kimsenin bedeni, aradalığın bedeni: varlığın askıya alınması, zamanın kesilmesi olarak ve yalnızca yaban, anlatılamaz, şimdiki zamanda anlamı olmayan bir tarih olarak akla getirebileceğimiz ani kopuş)" (Blanchot: 2017: 47).

5 Scarry, katılığı imgelemimizde yazar talimatıyla canlandırabildiğimizi söyler. Katı nesnenin/varlığın imgelemimizde hareketli hale gelebilmesi de yine yazarın kullandığı bir teknikle mümkün olur (örnek uygulama için bkz. 2006: 45).

tur. Anlatısını bile birdenbire yazmıştır. Anlatısını yazdığı sırada içinde bulunduğu koşullardan bize hiç söz etmemiştir mesela. Nasıl bir odada bulunduğunu, günün hangi saatinde yazmaya başladığını, metnini bitirdiğinde günün ışıdığını mı yoksa karardığını mı bilmeyiz. Bildiğimiz iki şey vardır: Bir ağustos günüdür ve Altounian evde yalnızdır. Bunca az talimata rağmen, sanki güncenin yazılma ânı, güncede anlatılanlardan daha kolay canlanabilir zihnimizde. Bir yaz günü, güneş almayan bir odada dirseklerini ahşap bir masaya dayamış, sırtı bana dönük yazı yazan adamı hayal etmek, bir kümeste konaklayan (az önce varlıklı olan) aileyi hayal etmekten daha kolay.

Ailesi Paris'te, ağabeyinin düğünündeyken Altounian, hafızasında bu kadar (isabetli) ayrıntıyla nasıl bulunduğunu bilemeyeceğimiz görüntüleri Bursa'dan Der Zor'a hareket ettirmişti.[6] Altounian'a güncesini yazabileceği zamanı ve mekânı sağlayan bu düğün, bize kasıtsızca çölü[7] işaret ediyor.

Coğrafi mekân

Çöl

Felaket anlatılarında kurmaca metnin uzamında arazinin, açık alanın, doğa-mekânının bir işlevi, bu peyzaja yerleştirilen karakterlerin varlığı ve hareket kapasitesinin mekân kapasitesiyle simetrik olmadığını göstermek. Dersim coğrafyasında ormana bile sığınamayan, bir taşın kıyısına yanaşan, çok çok meşe çalılığında barınabilen *Gece Kelebeği* (2019) romanının karakterleri Fecire Hatun ve kızı Gülizar; haftalardır bir ağacın altında ikamet eden ve derdini Tunceli Milletvekili Necmeddin Sahir Sılan'a yazdığı dilekçeyle aktaran on iki nüfuslu Pülümürlü Ali Yaman (Akekmekçi ve Pervan, 2012: 83) ya da çölde memleketinin renklerini ve ağız tadını bulmaya çalışan Melik. Melik, William Saroyan'ın "Nar Ağaçları"ndaki öykü kişisi, anlatıcının amcası. Yazarın *Aram Derler Adıma* (2017) kitabında yer alan öykü, Aram'ın gözünden ve onun diliyle anlatılıyor. Aram, diğer öykü kişilerinden yaşça daha küçük fakat duygunun ve aksiyonun eşit ortağı. Bundan ne kendi ne de okur şüphe duyar; Aram her şeyin farkındadır, dile gelmemiş olanın da, örtmeceli ifadeyle dile gelmiş olanın da. Okur bu farkındalığı sezmekle kalmaz çünkü yazar, okuru sezgiyle bırakmaz, Aram'ın sesinden çocuğun bile her şeyin farkında olduğu bilgisini açıkça aktarır. Bu öyküde dikey zeminin varlığı bilinçli olarak kuşkuludur fakat galiba bunun nedeni

6 Ama bu, başka tanıkların da yaptığı şeydi: Nazizm'in sağ kalanı Primo Levi, kamplara ilişkin tanıklığını aktarırken "Hâlâ orada yaşadıklarıma dair açıklayamadığım bir görsel ve işitsel belleğim var. (...) Açıklayamadığım nedenlerle, bana anormal bir şey olmuştu, tanıklık etmeye neredeyse bilinçdışı hazırlanış diyebileceğim bir şey" (Primo Levi'den akt. Agamben, 2012: 28).

7 Anlatının sonunda Krikor Beledian bir dipnotla dikkatimize seslenir: "Bu anlatının peri masallarında olduğu gibi bir düğünle sona ermesi tesadüf müdür? Burada iç çölleşmeden geçişin oluşturduğu o sonsuz ölümün içinde, hayata 'törensel' bir başlangıç söz konusu olabilir mi? (...) Çölden sonra memleket olmaz. Arzu olmaz. Felaket böyle bir şeydir" (2014: 36, dipnot).

(sadece) mekân tasarımı değil, yazarın çocuk farkındalığına vurgusudur (da); biz bu vurguyla öyküyü okurken içe düşeriz.

Aram'ın amcası Melik'in "dünyanın ta öbür ucu"ndan (2017: 29) satın aldığı arazisi, Sierra Nevada Dağları'nın eteklerine yayılmıştır ve kızgın çöl toprağından ibarettir. Ne var ki Melik kimsenin duymadığı şiirsel bir Ermeniceyle "Bu viranede bir bahçe yeşerecek, topraktan soğuk kaynaklar fışkıracak ve bir sürü güzel şey meydana gelecek," diyerek Aram'ı da okuru da susturur – toprağın ne olduğu ve ne olmadığıyla ilgili konuşma yetkimiz[8] artık yoktur. Öykünün mekânı, hektarlarca arazidir. Ayaklarımızın altında çayır köpekleri, kertenkeleler, yılanlar ve türlü çeşit yaratık gezer. Üstümüzdeki gökyüzünün rengini bilmeyiz ama başımızı kaldırdığımızda mutlaka şahinler, atmacalar ve kartallarla karşılaşırız. Aram bize tabiatı gururlu, çorak, asil ve güzel diye anlatır fakat ayağımızın altı da başımızın üstü de yabandır; özellikle de Melik için yabandır, yabancıdır, gurbettir. Aram kertenkeleyi tanır, adını ve huyunu bilir, ona dokunur ve onunla daha önce defalarca kez karşılaştığını söyleyerek bir temasa, dahası tanışıklığa işaret eder. Yılanları da bilir... Oysa Melik, hayat bilgisi daha fazla olması beklenen Melik, bu tabiatın garibidir, yabancısıdır. Öylesine yabancıdır ki, üzerinde yürümeye korkar, o yeryüzü parçasına basmaya korkar – Aram'a komut verir: "Sen önden yürü, bastığın yere de dikkat et. (...) On bir yaşında ölmeni istemem" (33). Yine de garipliğini silkeleyip atma arzusu onu çöl toprağına getirmiştir. Ki o toprakta memleketteyken tanıdığı bildiği tüm meyveler için hektar hektar yer vardır: En başta nar, sonra incir, zeytin, kayısı, şeftali. Öykü boyunca hemen hiç kapalı mekâna girmeyiz. Tüm uzaklığı ve yabancılığıyla öykünün mekânı çöl arazisidir. Yıllar geçer, Melik çölün bildiği, hatırladığı renklere bürünmeyeceğini anlar ve mülkü geri verir (sadece bu anda araziden mülk diye söz edilir). Öykü "Hiçbir şey söylemedik, çünkü söylenecek o kadar çok şey vardı ki, hiçbir dil buna yeterli gelmezdi," (42) cümlesiyle biter. Aram, Melik'in diline gelemeyen her şeyin ortağıdır işte.

Biz bu öyküde doğal olarak Aram'la (anlatıcıyla) özdeşleşiriz. Onun, bastığı toprağı tanıyan güvenli ayakları zeminin üzerinde bizi de gezdirir. Melik gibi zeminden korkmayız. Ya da uzamın hayal gücümüzle bile olsa değişeceği yanılgısına kapılmayız çünkü Aram *silinmiş talimat*larıyla buna daha baştan engel olur (bize kızgın çöl toprağında inatçı kaktüsleri ve Meksikalıları hayal ettirir). Buna rağmen anlatının zemininde ağırlığımızı bırakmadan, kontrollü olarak ilerlemeye özen gösteririz çünkü biliriz: Aram da Melik kadar memleket hasreti çek-

8 "Yetki" tanığındır: "Kafatasımın içinde bugün bile uğuldayan o darbelerin ahlaki hakikatine yalnızca ben sahiptim ve hâlâ da sahibim ve bu nedenle hüküm vermek konusunda, sadece faile göre değil, aynı zamanda varlığını sürdürmekten başka bir şey düşünmeyen topluma göre de daha fazla yetkim var" (Amery, 2015: 97). Ancak tanık-olmayan-olarak-tanık, bu yetkiyi vekaleten kullanıyordur: "... bizler, hayatta kalanlar, asıl tanıklar değiliz. (...) Sonuna vardırılan yıkımı, tamamlanan işi kimse anlatmadı, tıpkı kimsenin kendi ölümünü anlatmak için geri dönmemesi gibi. (...) Biz onlar adına vekaleten konuşuyoruz" (Primo Levi'den akt. Agamben, 2012: 35-36).

mektedir. Öykünün mekânı (memleket olmayan o yer) hiçbir zaman (bedensel-zihinsel-duygusal bütünlük anlamında) kalıcı olmayacaktır. Kalıcılık-geçicilik ikiliğinin bu ifşası, öyküde zemini kırılganlaştırır.

Tepe

Nichanian'ın "... hacmi bakımından muhteşem, ancak içeriği bakımından yer yer anlamsızdır" (2011: 65) diye tarif ettiği *Lanetli Yıllar* (Odyan, 2022) yine Nichanian'ın ifadesiyle "kendine özgü nükteli bir üsluba sahip olan" (2011: 64) Yervant Odyan'ın tanıklık metnidir. İstanbul'da yaşayan Ermeni aydınlar tutuklanıp sürgüne gönderilirken sıranın kendisine gelmesini bekleyen ancak henüz yakalanmamış ve sürülmemiş olmasına *gülümseyerek* hayret eden Odyan, artık yakalanmayacağını düşündüğü bir sırada evinden alınır ve önce karakola, sonra nezarete götürülür. Odyan, karakol ve nezarette komiserle konuşmalarını tam olarak Nichanian'ın belirttiği gibi nükteli bir dille anlatır. Şaşırtıcı bir hafiflik ve çabukluk vardır bu sahnelerde. Yervant Odyan'ın *Lanetli Yıllar* kitabı bir tepede geçtiği için değil, dilindeki bu hafifliğin tam da bir tepedeyken ölüm yürüyüşüne nasıl başka bir görünüm yüklediğini göstermesi açısından bu başlığın altında. Bu yeryüzü parçası (tepe), gerçeklik duygusunu yeniden ve yeni bir biçimde yaratan uzamı sağlıyor: "... eşyalarımızı dostlarımızın yanına bırakıp gösterilen tepenin zirvesine çıktık. Küçük bir koru da vardı. Su gerçekten de harikaydı, aynı şekilde gözlerimizin önüne serilen manzara da. İki lokma yedikten sonra bir ağacın altına uzanıp epey uzun süre uyuduk" (Odyan, 2022: 103). Odyan bu sırada ışıktan ve hava koşullarından söz etmiyor olsa da baharda bir gün, birkaç arkadaşın kırda geçirdiği bir öğleden sonrasını okuduğumuzu zannedebiliriz. Oysa sürgün yolunda, demiryolu daha ileriye gitmediği için Pozantı'da duran ve Tarsus'a yürüyerek devam edecek olan bu insanlar sadece temiz su arıyordu. Devamındaki satırlar, bizi maddi dünyanın gerçeğine çağırır: "Böylece geç vakit tepeden indik. Daha önce yüzlerce çadırın bulunduğu ovayı tamamen bomboş gördüğümüzde nasıl şaşırdığımızı varın siz hayal edin. Sevkıyat memurları tüm sürgünleri aniden yola çıkarmışlardı" (103). Mekânda boşluk. Saatler önce bir tepenin zirvesinde, koruda, suyun yamacında, ağacın altında... yani ölümden ve belki kederden de uzakta uykuya dalmış olan Odyan, uzamı iki kez kaybettirir okura: Ermeniler gibi okurlar da Ereğli'den Pozantı'ya sürgün trenindeyken bir iki sayfa sonra ansızın bir piknik havası eser, tam piknik havasına yaraşır uyku mahmurluğu daha hâlâ üzerimizdeyken de yüzlerce çadır ovadan yok olup gider. Sanki beklenmedik, umulmadık bir şey, ani bir *olay*dır bu. Bu noktada çok ilginç olan şey şudur: Orada birkaç saat önce yüzlerce, binlerce çadırın bulunduğunu Odyan bilmese, biz de bilmeyecektik. "Geçici yerleşke" denilen bu yerleşke, tanığın hafızasında *kalıcı*.[9] Odyan hızla değişi değiş-

9 Prof. Dr. Pelin Tan, Akbank Felsefe Seminerleri Dizisi kapsamında konuk olduğu "Bellek ve Mi-

şiveren uzamı (arazinin konumu, yüksekliği, atmosferi, konsepti, insan sayısı, renk paleti, sesi, anlamı, amacı), yani iki ayrı uzamı zihninde aynı anda muhafaza etmiş olmalıdır ki, metinde yukarıdakine benzer *uzamsal dalgalanma* sıklıkla vuku bulur gibidir: "Sabah erken yürümek keyifliydi (ama güneş yükselip sıcak başladığında çekilmez oluyordu. Neyse ki şansımıza) dağlarda her zaman soğuk ve temiz kaynaklara rastlıyor, (yorgun bedenlerimizi dinlendiriyorduk.)" (2022: 104).[10] Sanki gezi yazısı okuyor gibi hissettiğimiz bu satırlara, bir de yemek sahneleri eklenir. Trende, otelde, herhangi bir yerde, üstelik kimi zaman tuhaf denebilecek bir sofrada görürüz Odyan'ı. Birdenbire, kızarmış koyun etinin lezzetinden bahseder: "Kebap harikaydı. Zaten Konya'nın en ünlü yemeğiydi" (87). Nihayet Tarsus'a bir saat uzaklıkta bulunan Külek (Gülek) istasyonuna vardıklarında geniş ova "bir ordu karargâhını andıran" (105) görünümüyle önlerine serilir. Orada, 25-30 bin Ermeni'yi barındırdığı tahmin ettikleri binlerce çadır vardır. Uzam yeniden değişmiştir. Çadırların sayısal çokluğu, düz alandaki mekânsal düzenleme bir karargâhı andırıyordur. Bu metinde dibe düşmemizin nedeni, ölüm yolculuğuna sızan gezgin dilidir; ölüm yürüyüşüne eşlik eden hayattır, hayatı güçlü bir biçimde çağıran imgeler ve bu imgelerin içsel dünyada uyandırdığı coşkudur.

Toprak

Zabel Yesayan, 1909 Gilikya katliamından bir süre sonra, Patrikhane görevlendirmesiyle felaketten sağ çıkmış yetim çocukları toplamak ve bir yetimhane kurmak üzere Gilikya'ya gider ve hem tanık ifadelerini hem de kendi tanıklığını bir araya getirerek *Yıkıntılar Arasında* (2022) isimli kitabını yazar. Yesayan, anlatı boyunca sağ kalanlara yakından bakar: Bedenlerindeki yaralarına, beden dillerine, söylediklerine ve söylemediklerine, birbirleri ve mekânla ilişkilenme biçimlerine dönük bir bakış olarak bu yaklaşımın sunduğu imkân tam olarak şudur: bedensel jest aracılığıyla yeryüzü parçasına nasıl hitap edildiğini görmek. Çılgına dönmüş köylü kızı, eliyle geniş bir yay çizer. Bu hareket ve Zabel Yesayan'ın bu hareketi anlatısında kullanması, köylü kızın ve Yesayan'ın içine ha düştü ha düşecekleri –ki kitabın adı daha baştan zeminsizli-

marlık" başlıklı oturumda Batman Üniversitesi mimarlık öğrencileriyle Mardin Otobüs Otogarı'nda sürdürdükleri bir incelemeyi anlatıyor, geçici yerleşimlerin tanığın belleğinde bulunurken tanık dışındakilerin belleğinde hiç bulunmamış olmasının mekânın hafızasına dair ne söylediğini Mardin Otobüs Otogarı ile örnekliyor. İnşası tamamlandıktan sonra, açılışından hemen önce Şengal'den gelen mültecilerin yerleştiği ve yaklaşık altı ay yaşadığı terminal, mültecilerin ayrılmasının ardından işlevine uygun olarak kullanıma açılır. Tan, terminali kullananlar arasında bu tecrübeyi hatırlayanların ancak orada bulunanlarla sınırlı olduğunu söyleyerek hem mekânın hem de tanığın hafızasına göndermede bulunur (*Youtube*, 2018). Odyan alıntısı özelinde vurguladığım, mekânda birkaç saat önce olan (ya da vuku bulan) ile o anda olan şey arasındaki olası hafıza ya da boşluk fikrini, zihnimde bu konuşma beslemiştir.

10 Alıntıda parantezler bana ait – paragrafı parantez içi ve dışındakileri ayrı ayrı görerek okumanın yarattığı bir etki var, o etkiye dikkat çekmek istedim.

ği, içine düşeceğimiz zemini, dibi olmayan metni işaret eder– uzamı kuruyor: "Tüm köyün akıbetini anlatırken eliyle geniş bir yay çizerek habire tekrarlıyordu: 'İster inan, ister inanma, her şey *maf* oldu *maf!*'" (2022: 41). Betimleme –eliyle geniş bir yay çizer–, okura da talimattır: Biz, çılgına dönmüş köylü kızının elini takip ederiz. Bakışımızı, bilmediğimiz bir coğrafyada, o elin çizdiği yay boyunca gezdiririz (ancak mahvın imgelemimizdeki karşılığı ne boşluk ne de yıkıntılarla *dolu* bir mekânsallıktır. Köylü kızı, elinin hareketiyle bize mahvın bilgisini verse de felaketi *görmek* mümkün değildir. Bu bilgi Yesayan'da bile ancak kısmen bulunabilir. Zira köylü kızın zihninde ve deneyiminde mevcut olan kronolojik ve bütünsel hikâye Yesayan'da da, bizde de yoktur: Mahvın bilgisine sahibiz fakat mahvolanın bilgisinden mahrumuz. Scarry'nin formülasyonunu tersine çevireceğim burada: Yesayan, gözümüzü tanığın ellerinin konumu ve hareketi üzerinde tutarak tam neye benzediği belli olmayan yeri kavramamıza izin veriyor. Yani bir nesnenin üzerinden başka bir nesnenin hareketiyle katılığı inşa ediyor ama aynı anda hayali bile kurulamayacak mahva işaret ederek katılığı yıkıyor). Kızın eli bir çalı parçasına değmez, bir insana, köpeğe ya da başka bir şeye değmez... burası kesindir; değseydi, Yesayan elin hareketini öyle betimlerdi. Fakat yönü, atımı, çapı, mesafesi bir el hareketiyle belirginleşen toprağın üstündeki kızın *sesi* önce Yesayan'a, oradan da bize *değer* (Nichanian, *Edebiyat ve Felaket* içinde incelediği *Yıkıntılar Arasında*'yı "Bir tanıklık kitabıdır ve kuşkusuz, tanıklığı edebiyata dönüştürebilen tek Ermenici eserdir," [2011: 42] cümlesiyle anarken referanslarından biri çılgına dönmüş köylü kızının geniş bir yay çizen eli miydi?). Aynı beden dili, yaşlı bir papazın konuşmasında da dikkat çeker: "'Her yerde yetimler var,' dedi yaşlı bir papaz. Ellerini genişçe açarak dört bir yanı ateşe verilmiş şehri gösteriyordu" (Yesayan, 2022: 60). 1909 Gilikya olaylarını, tanıklıklar üzerinden –ve tabii Yesayan'ın da tanıklığını içererek– anlatan kitapta felaketin coğrafi sınırı, Türk mahalleleridir; her yer Türk mahallelerine kadar yakılıp yıkılmıştır. Burada coğrafi bir çerçeve var gibidir ama aynı zamanda yok gibidir çünkü eller dört yana açılır ya da geniş bir yay çizer. Felakete uğrayanın –sadece görüp görebileceği yerler değil– tüm dünyası yakılıp yıkılmıştır. Etrafına baktığında gördüğü, her şeyin mahvıdır ve ayağının altı da artık toprak/zemin değil, başka bir şeydir: Düşmanın seslerini taşıyıp getiren organik bir ses sisteminin içinden geçtiği mekândır toprak. Bu bilgiden sonra o toprağa basıp üzerinde yürüyemeyiz; o, düz anlamıyla dikey zemin değildir, katmanları arasında alıcı-verici sisteminin işlediği, bütünlüğü bozulmuş, boşluklarını görebildiğimiz (hayal edebildiğimiz, imgelemimizde canlandırabildiğimiz) bir kesitin imgesidir. Üstelik toprağın bu işlevini bize Yesayan değil, "sıradışı bir felaketzede" haber vermiştir: "Yerde yüzükoyun yatmış halde beş gün savaştık. Birbirimizle konuşmuyorduk; çünkü kulağımızı yere dayayınca düşmanın hareketlerini işitiyor ve bunlardan çok şey öğreniyorduk" (2022: 106).

Gilikya'dan sonra, tehcirden de sonra, Dersim'de, elleri iki yana düşmüş, gözleriyle etrafı tarayan insanlar görürüz: "Zavallı babamın derin bir aciz manasiyle iki tarafından elleri sarkıyor, gözleri köyün tenhalığını yalıyarak bir müddet dinleniyordu" (112). Bu bakış, sömestr tatilinde *eve* giden öğrencinin evine ve ailesine bakışıdır. Köye vardığında babasını, annesini ve kardeşini önce uzaktan görür, sonra yaklaşır. Ailesine uzaktan bakışını, yakın bir bakış izler, ki bu bakış "koca bir tarih kadar zengin, acı bir hikâye kadar müessir, geniş bir sefalet mahşeri kadar galeyanla" doludur. (Necmeddin Sahir Sılan arşivinden) '48 tarihli imzasız mektup, topraklarını geri alma umudunun sönmüş olduğu bilgisiyle devam eder. Baba, elleri iki yanda, ne kadar zamandır köyün tenhalığını izliyor ve işleyemediği toprağa bakıyordu? Bedenin bu jesti; ellerin konumu ve külçe gibi ağırlaştığı için hareketsiz kalmış kolların iki yandan (sanki sonsuza dek) düşüvermiş oluşu, *gelen zamanı görmeye* yarar. Çünkü imgeler "tarihsel girdapların acımasızlığını (da) belli bir yumuşaklık veya narinlikle (...) yeniden kurmaya yarar"lar, bu türden imgeler "feci varoluş koşullarına yanıt vermesini bilen insanların jestlerinin narinliğini taşır"lar (Didi-Huberman, 2022: 24-25). Tam da bu narinlik yıkıntılara basmamıza engeldir. O ânda mekânla ilişki kurmaya çalışan ama kuramayan insanı görürüz çünkü: *The Atlas Group*'un kurucusu, Lübnanlı sanatçı Walid Raad 1975-1991 yılları arasında yaşanan savaşta bomba olarak kullanılan araçlara dair bir çalışma yürüttü. *The Atlas Group*'la ortak çalışmalar yapan sanat tarihçisi, akademisyen Pelin Tan'ın Raad'ın konuşmasından aktardığı şu satırlar, yıkıntılar arasında duran ve gözleriyle etrafı tarayan insana dair önemli bir saptama içeriyor:

> Kentin içinde bir bomba (araba) patladığı zaman mahallenin görüntüsü tamamen değişir; yıkıntı sonrasında mekânlar içinde yeni bir ilişkiler ağı kurulur, tamamen yeni bir şekilde mekânsal bir ilişki kurulur. Mahalleyi tanıyamamaktan öte, kendinle özne olarak tekrar ilişki kurman gerekir; bu ilişki, ilişkisiz bir şeydir, kurulamaz bir ilişkidir.[11]

Dağ taş orman

Haydar Karataş Dersim Tertelesi'ni anlattığı romanı *Gece Kelebeği*'nde (2019) karakterlerini mekân/form üzerine konuşturur. Anlatı daha ilk satırlarında bir dağdan koşarak inen, meşe çalıları arasında yuvarlanan, en sonunda da tepeye tırmanan birinden söz eder. O sırada biz o tepedeki evin önünde duruyoruzdur. Ancak dağdan, meşe çalılıklarının arasından ve tırmanmaya çalıştığı tepeden yuvarlanarak kapımıza varan bir haberci olduğuna göre o evin önünde uzun süre duramayacağız. Ormanlık ve dağlık alana yayılmış Bahtaryan köylerinin birinden diğerine, bazen ormanın içinden yürüyerek ama çoğu kez de dağ yolları-

11 Akbank Felsefe Seminerleri Dizisi kapsamında Prof. Dr. Pelin Tan'ın konuk olduğu "Bellek ve Mimarlık" başlıklı oturum (*Youtube*, 2018).

nı kullanarak gidip geleceğiz. 1938 Dersim'inde üzerinde yaşayabileceği bir toprak parçası arayan Fecire Hatun ve kızı Gülüzar'ın hikâyesini okura Gülüzar anlatır. Anlatı sıklıkla Fecire Hatun'un masal diliyle bölünür. Fecire, bazen gerçekten masal anlatır ama çoğu zaman da evleri, tarlaları ve köyleri anlatırken masalsı bir dil kullanır. Hikâye, Fecire Hatun ve kızının ormana giriş yasağıyla başlar; köylüler, üzerlerine askeri çekeceğinden endişelendikleri Fecire Hatun'u aralarında istemeyince, Fecire Hatun ve kızı, önce bir taşın kıyısına, oradan da meşe çalılığına sığınır. İlk masalı, bu çalılıkta dinleriz ki masal anlatılırken Dersim'de, meşe çalılığına uzak olmayan yerde meğer "bir dünya"[12] yok oluyormuş. Her şey –tarlalar, evler, ağaçlar– yok olmuştur, insanlar götürülmüştür. Mekân artık muğlak, belirsiz, olmayan yerdir ve insanlar "Eğer bir yerlerde öldürülmemişlerse, kaderleri bilinmedik diyarlara sürgün"dür (20). '39'da Erzincan'da deprem olur, coğrafya bir de depremle parçalanır. Bütünüyle yıkılmış, yaşam vaat etmeyen, içine düşü düşüverecekleri tehlikeli topraklarda yaşamaktadır insanlar. Mekânın bu kırılgan yapısı, askerlerin bile "kim" olduklarını belirleyecek güçtedir, "sanki askerler köye geldiğinde tehlikeli, evlerine döndüklerinde tehlikesizdi" (75). Ancak tam da bu kırılganlığın ve zeminsizliğin içinde Fecire Hatun'un bir mekân tahayyülü vardır: Bend Köyü. Bend, anlatı boyunca Fecire Hatun'un masal dilinde bir sığınak, yaşam umudu, güzellik olarak tınlar. Bend'in "son Ermeni" köyü olduğu bilgisi, burada anlamlı. Ermeniler için bir *yer* olmaktan çıkmışken Bend, Fecire Hatun'un dilinde, onun (diğer köylüler ve okur için) yarattığı uzamda Ermenilerin izini görürüz:

> Ermeni evleri, hem de ne evler. Şu Dersim kaç kez yıkıldı, kaç kez Ermeni yeniden yaptı, Ermeni taşa çekiç vurdu mu taş peynir kalıpları gibi olur ellerinde. (...) iğne soksan taşların arasında kendine yer bulmaz, dersin taş değil, sabun kalıplarını üst üste koymuşlar (78).

Gece Kelebeği herkesin bir yer, bir toprak parçasının peşine düştüğü bir anlatıdır. Bir zemine basmak kısmen mümkündür; eğer Türkçe bilen biri bulunabilirse. Metnin uzamında dil, mekânı belirleyen önemli unsurlardan biridir.

Yer duruyor, insanlar üzerinden geçip gidiyor. Ermeni'nin elinde dile gelen taş, Ermeni'nin Yemen halısını okşar gibi çekiç vurduğu taş, Ermeni'nin bülbüllerin şakımasını taklit ederek işlediği taş, bir de ip gibi dizilmiş, evlek evlek ayrılmış tarlalar, evlerin içine doğan güneş bir hayal ve arzu olarak orada, uzaktayken bin bir güçlükle ekilen ve boy vermeye başlayan arpa tarlası askerin postalı altında ezilir. Bu fiilin özel bir kasta ihtiyacı yok gibidir. Asker, gece vakti tarlanın üstünden öylece yürüyerek gelmiştir köye. Toprak, asker için toprak değil; tarla, tarla değil; ev, ev değil; insanlar, insan değil; dil, dil değil. Anlatı-

12 "... ben bebeğin ortaya çıkmasını seyrederken, onun kulaklarına fısıldanan tatlı sözleri dinlerken arkamızda bir dünya yok olmuş" (Karataş, 2019: 19).

nın içindeki köylülerin uzamıyla, devleti temsil eden karakterlerin uzamı bir değil.[13] *Gece Kelebeği*'nde masal dili, yıkılıp yakılmış mekânın ve parçalanmış uzamın dilidir; çoktan düşmüşüzdür içeri, roman boyunca üzerine basacağımız bir yer, sırtımızı yaslayacağımız bir duvar, güneşi çağıracağımız bir pencere ararız. Bir eve girdiğimizi açıkça anladığımız sahnelerden biri, Fecire'nin ayı inine girer gibi evine girdiği sahnedir (173). Fecire, inine giren hayvan misali evine girerken, tam o anda katılık duygusu gelir. Bu ev hem yeterince katı hem de neredeyse anıtsaldır. Yine de o anda eve giren biz değiliz, Fecire de değil; nasıl bir varlık olduğunu bilmediğimiz bir varlıktır eğilip sürünen.

İnsan yapısı/inşa edilmiş mekân: İçerisi

Burada düz anlamıyla bir iç mekâna, duvarlarla çevrili ve üstü örtülü bir mekânsallığa geçmiş olsam da içerisi ve dışarısının mekânsal kesinliğine odaklanmıyorum. Anlamaya çalıştığım şey, aksine, bu mekânsal kesinliğin hangi nedenlerle bulunmadığıdır. Anlatı örnekleri üzerinden, farklı ölçeklerde mekânsal kesinliğin nasıl ve hangi perspektiflerden bulunmadığını araştıracağım.

Tanıklık *performansı* açısından hem içerisi hem de dışarısı olanaksız bir konumdur.[14] Mekân *kapasitesi* açısından ise hem 6/7 Eylül hem Maraş Katliamı'nda içerisi de, dışarısı da paramparçadır ve kapasiteleri *tam dolu*dur: Her yer tam kapasite parçalanmaktadır. İçerisi ve dışarısı düz anlamda da, ilişkisellik anlamında da paramparçadır. Düz anlamda paramparçadır çünkü evler, işyerleri, sokaklar, caddeler ve mahalleler yıkılıp yakılmış, talan edilmiştir. İlişkisellik anlamında paramparçadır çünkü içerisiyle dışarısı arasında bağlantıyı ve geçişi sağladığı gibi, bu ikisini mimari-mekânsal anlamda birbirinden ayırmaya da yarayan eşik ortadan kaldırılmıştır. Dışarıdaki tehditten kaçınmak ve kurtulmak için *içeriye sığınmak* ya da kaçış imkânı daha baştan sınırlı olan içerideki şiddetten korunmak için kendini *dışarıya atmak* mümkün değildir: Şiddet aynı ölçüde hem içeride hem de dışarıda hüküm sürmüştür. İçerisi ve dışarısı arasında ne ilişkiyi mümkün kılan bir geçişkenlik ne de sınır vardır. Mekân bu noktada artık yıkıntı mekânıdır; hem failler hem kurbanlar yıkıntılar arasındadır. Ya da da-

13 Fecire Hatun, beraberindekilerle beraber Bend'e gider. "Bu ıssız dağların ardında, küçük bir pınarın meyve ağaçları içinde kaynadığı Ermeni köyünü canlandırmaya gidiyorduk. Altı çocuk, iki kadın, bir de kolu olmayan Kolsuz Musa. İnek, üç keçi ve boynunda ipi koyunumuzla on dört kişi" (106). Bend'e vardıklarında, ölülerini bırakmamış bir gölgeyle (Ermeni) karşılaşır ve gerisin geri Dervişler'e dönerler. Fecire Hatun, zaman zaman başka yerleri, başka insanları düşünür: "Sıncık Dağı'nın o güney tepesinden, Hozat yolunun dağı bir bıçak gibi kesip gittiği yerde akşam güneşinin altında, annem nereye bakıyorsa oraya ait insanları, kimlerin oralarda yaşadığını, nasıl öldürüldüklerini de bir bir bilirdi. Her köyü bilmek, her dağın hikâyesini anlatmak bana hep bir masal gibi gelirdi" (115).

14 "Bir gaz odasının var olduğunu söyleme ve buna inanmayanı ikna etme otoritesini birine veren koşul, o gaz odasını 'bizzat kendi gözleriyle görmüş' olması olacaktır. Üstelik gaz odasının görüldüğü anda öldürmek için kullanıldığını da kanıtlamak gerekir. Gaz odalarının öldürmek için kullanıldığının kabul edilebilir tek kanıtı ise birinin orada ölmesidir. Ama birisi orada öldüyse, bunun gaz odası yüzünden olduğuna tanıklık edemez" (Lyotard'dan akt. Agamben, 2012: 37).

ha doğru bir ifadeyle kurbanlar yıkıntılar arasında, failler yıkıntılar üzerindedir.

Mekânsal kesinlik, başka bir ölçekte daha paramparçadır: Kapalı ve korunaklı olduğu varsayılan mekân (mahalle ölçeğinde bile olsa "kapalı"; kendi içinde uyumlu ve dışarının dinamiklerinden bağımsız/azade bulunulduğu yanılsaması), içinde yaşayanların eşit özneler olmayışı nedeniyle de parçalanmaya açıktır. Burada *Kayıp Gergedanlar* (Kalender, 2013) romanından bir sahneyi aktarmak isterim: '78 Maraş Katliamı öncesinde, Maraş merkezde bulunan bir mahalle, Sünni ve Alevi topluluğun[15] bir arada ve uyum içinde yaşadığı yanılsamasına roman kişilerinin *de* nasıl açık bir bilinçle temayül ettiklerini göstermesi bakımından ilginçtir. Mahallenin kanaat önderlerinden biri Alevi, diğeri Sünni iki erkektir; muhtarlık seçimleri her dönem bir onlardan bir bizden şeklinde uzlaşıyla çözümlenmiştir fakat bu uzlaşının kendisi başlı başına bir yanılsamadır çünkü içinde rıza yoktur. Uzlaşı, mutabakat rızadan bağımsız kurulmuştur. Konsensüsün çözülme ânı, mahallenin mekânsal örgütlenmesindeki (mahallelilerin birbirleriyle ilişkilenme biçimleri ve mekânsal ilişkilenme biçimleri bağlamında) yanılsamayı beklenmedik bir anda, adaletsiz bir üleştirmeyle ifşa eder: Kanaat önderlerinden Alevi Salman Hoca, sırayı ve akışı bozarak, mührü devretmesi beklenen Sünni muhtarın bir dönem daha görev yapmasını emrivaki eder, seçim olmaz, Aleviler toplantıdan örselenmiş olarak ayrılır: "Hepimiz için yaptım bunu," der Salman Hoca, "biraz daha yaşam sahamızı genişletmek için. Gün geçtikçe daralıyor zaten." Davranışını şu inanca bağlar: "Bu kıyak onlardan çok bize fayda sağlayacak" (Kalender, 2013: 100).

Simetrinin olmadığı mekânsal organizasyona, daha geniş (mekânsal) ölçekte bir örnek, Şule Gürbüz'ün '37-'38 Dersim Tertelesi'ne baktığı öyküsü "Çok Uzakmış Ancak Tayyareyle Gidilebilirmiş" (Gürbüz, 2012). 1930'larda Boyacıköy'de yaşayan anlatıcı, o yıllarda ve o mekânda "Kişinin (...) aklen ve vücuden yekpare olduğunu duyduğunda hissettiği muhkemlik"in kendilerinde bulunduğunu söylerken usul usul konuşuyordur. Kendiyle ve dünyayla ahenk içindeki anlatıcının dengesi gazete haberleriyle sarsılacak gibi olur zira "'Gazete yazıyor,' demek amel defteri görmek gibidir." *Akşam*, *Ulus* ve *Cumhuriyet* gazetelerinden aldığı haberlere göre yurdun ücra köşelerinde, mağaralarında yaşayan değişik giyimli insanlar Tunceli'den başka yerlere götürülüyordur. Anlatıcı, bu iyi midir kötü müdür iç sorgulamasını çok uzatmadan şu soruyu sorar: "Mağaralarda yaşamak neyin nesi?" Mahallelerinin, yerlerinin isimleri tuhaf... Yüzlerinde anlatıcının tercüme edemediği bir bilgi var... Muasırlığa çelme olduğu söylenen bu sefil görünümlü perperişan insanlar, anlatıcının kafasını sadece bir süreliğine bulandırsa da öykü en az iki noktada uyarıcı niteliktedir: Öykü kişisi, bütünüyle başka referans-

15 Yazar, romanda bu topluluklardan Sünni ve Alevi olarak söz etmez; onları Reşiler ve Yafiler olarak isimlendirir. Biz, bahsedilenlerin Sünni ve Alevi olduğunu kolaylıkla anlarız. Romanda kullanılan, Maraş'ın antik ismi Gurgum'u bilmiyor olsak da Reşiler ve Yafilerin eşit özneler olmadığı sahneler, Sünni ve Alevi topluluğu arasındaki ilişkinin izini taşır ve ona güçlü biçimde referans verir.

larla ve kendine özgü bir yaklaşımla olsa da "akışı kesmeyi"[16] önerir, diğerkâmlığı tarif ederken bir simetri kurar: "Aynı anda yaşıyor ve birinin her yeri ağrıyorsa bu ağrılardan bize düşecek paya vereceklerimizi ne vakit ödeyecektik? (...) Ödenmemiş borç, unutulmuş ya da affedilmiş değildir..." (76) İkinci olarak coğrafi uzaklık ile mekânsal bakışımsızlığın altını çizer. Yazar felakete o uzaklığın ve bakışımsızlığın varlığını kabul ederek bakar, oradaymış gibi yapmaz.

Mekânsal kesinliğin parçalanma sahnesine, bir de *failin sıkıştığı* yerden, iki 6/7 Eylül anlatısıyla yaklaşacağım: Yusuf Atılgan'ın "Çıkılmayan" (2021) öyküsü, 6/7 Eylül olaylarına –olay ânına, olay ânında– *failin sıkıştığı* bir dükkândan, bir iç mekândan bakar. Öykü kişisinin bu mekâna girişi, zemine basarak ve yürüyerek olmamış gibidir, o "boydan boya yırtılmış kumaşların, gömleklerin, parçalanmış ayakkapların, cam kırıklarının üstünde" (75) "kalabalıkla sürüklenmiş"tir (74). Elinde bir tomar para, dükkândan çıkması gerekiyor ama kapıda bekleyen polis, dışarıda eli baltalılar ve yağmacılar... sıkışmış haldedir. İlginç bir şekilde onun *da* "kaçması gerek" (75). Öykü, bizi *dışarıda* da dolaştırır dolaştırmasına fakat içerisi de dışarısı da yıkıntı haldedir, üstelik bu iç mekânda olup bitenler son derece ilginçtir. O, *yıkıntılar üzerinde* iken, daha ilk andan itibaren kendi imgesine, faillik kapasitesine bakmıştır. Yağmacı güruhtan mıdır, değil midir? Aslında şüphesi yok, ertesi gün yayımlanacak gazetelerde o güruhtan biri olarak, "eli baltalılar, kocaman gözlüler, sarı yüzlüler"den (74) biri olarak anılacağından emin gibidir. Fakat diğer yandan "Kimsin sen arkadaş, niye yırtmıyorsun sen?" (74) demiştir biri ona – yırtmıyor, parçalamıyor, yıkmıyordu demek? İçe düşmemek için çaba gösteriyordur sanki. Ancak bu çabaya rağmen, sokağa çıktığında "ayaklarını gücün kaldırıyor"dur (76) yerden – ayakların doğal hareketi, mümkün değil, düştüğü yerden çıkamıyordur. Öyküye de adını veren, bedeni gücünden mahrum eden bu felç hali mi? Yürüyemiyor, yiyemiyor, uyuyamıyor... "batağından çıkamıyor" (79). "Çıkılmayan"ın kalbi, öykü kişisinin (ve aslında öykünün) gazete ile kurduğu ilişkide. Yıkık dökük dükkânın içinde, sindiği yerden görebildiği bir gazete. Maalesef hangi gazete olduğunu anlayamıyor, son iki harfi okuyabiliyor sadece: – AN. *Vatan* mı, *Tercüman* mı? Merakına yenik düşüp gazeteye doğru seğirttiğinde çıkan sese polis de dönüyor. O anda öykü kişisinin aklından geçen düşünce ilgiye değerdir: "Ya polis

16 Burada sanat kolektifi Ha Zu Va Zu'nun 2007 yılında İstanbul, İstiklal Caddesi'nde gerçekleştirdiği "Akış Kes" performansına atıfta bulunuyorum: "Bu performansın çıkış noktası İstiklal caddesindeki polislerin megofonları kullanmasıyla ilgili. Megafonu bu anlamda harekete geçirici bir sinyal olarak ele aldık. Katılmak isteyenlerle performansın nasıl gerçekleşeceği konuşuldu. Buna göre iki komut belirlendi. Sürü ve sıra. Kalabalık ikiye bölündü. Bu iki grup komutlara bağlı olarak caddedeki kalabalığa karıştı ya da düz bir çizgi halinde kalabalıktan ayrıldı. Sokakta kalabalıkla akan bu çizgi, belli bir noktada sadece bir an için akışı kesti" (http://hazavuzu.blogspot.com/2007/10/ha-za-vu-zu-perfromans-ak-kesiyoruz.html). Akış bir an için kesilmiş olsa da caddeyi enine bölen insan zinciri, bir politik tahayyül vaadidir: Algılanabilir maddi dünyayı bile sarsan istisna halinde, katılığın yeniden inşasına imkân tanır. Akışı keserek zemini yeniden kurmak mümkündür. Çünkü algılanabilir maddi dünya ile imgelemimizdeki zemin tam böyle bir anda örtüşebilir, tek ve bir olabilir.

de merak ederse bu gazetenin adını. Bakmaya kalkarsa" (75). 6/7 Eylül olaylarında, yağmalanmış bir dükkânın önünde bekleyen, yağma ve şiddet yaşandıktan sonra beliren ve sadece bekleyen bir polisin, o dükkân sahibinin (Rum'un?) hangi gazeteyi okuduğunu merak etme ihtimali, öykü kişisi için olduğu kadar, okur için de ilginçtir. Öykünün gazete ile kurduğu ilişkide faillerin ifşası, bir diğer ilginç ayrıntı olarak belirir. Ertesi gün (sonraki günlerde) gazetelerde felaketin faillerinden nasıl söz edilecek? Failler "gözü dönmüş güruh" ifadesinin içinde kaybolup gidecek mi, tek tek bilinecek mi? Suç, kolektif suçun içinde eriyecek mi? "Çıkılmayan", adıyla bir içerisi ve dışarısının olmadığı çıkışsızlık duygusunu işler; bir çıkışın olmadığı bu mekân, içeriyle dışarının ayrışmadığı ve de bağlanmadığı yerdir. Belki zaten hep ve sadece içerisidir.

6 Eylül 1955'te yaşananları, '55'ten geriye, on yıllık zaman diliminde Hulki Bey'in kişisel tarihine yaptığı yolculuk ve Beyoğlu peyzajına hayranlıkla aktaran *Hulki Bey ve Arkadaşları* (Okur, 1999) romanının ana kahramanı Hulki Bey eli baltalı yağmacılardan da, yıkıp yakanlardan da değildir. Bilakis, Beyoğlu, Galatasaray Liseli Hulki Bey'in evidir. Burası neredeyse bir *iç mekân*dır. Tam da bu nedenle, 6 Eylül akşamı Beyoğlu'nu gayet şüpheli ve korkutucu bir kalabalıkla dolmuş bulunca, (tıpkı "Çıkılmayan"ın anlatıcısı gibi) Hulki Bey kendini *kapana sıkışmış* hisseder, çok iyi tanıdığı bu mekânda bir "boşluğa düşer gibi" (1999: 212) olur ve günün sonunda, gerçek evinin Beyoğlu değil, Afrika Pasajı'nda sevgilisi Katya ile paylaştığı iki odalı daire olduğuna kanaat getirir. 6 Eylül sabahı her zamankinden daha erken saatte uyanıp Afrika Pasajı'ndaki dairesinden çıkan ve Tünel'deki ofisine gidene kadar gazete (*Le Monde*, *Cumhuriyet*) arayan ama bulamayan Hulki Bey, sevgilisi Katya'nın (manevi) ağabeyi Aleksi ile özel bir meseleyi konuşmak üzere öğle yemeğinde buluşur. Bu buluşmada Aleksi, yaklaşan felaketin farkında olmayan Hulki'ye gazete almasını söyler – felaket beklentisi için gerekçeyi de ekleyerek: "Gazeteler genelde, olanı değil de, hep olmayanı yazar" (205). Hulki Bey, en sonunda bir *Akşam* bulur – *Vatan* ve *Cumhuriyet* tükenmiştir. O akşam Hulki Bey'in evi (hem dairesi hem de Beyoğlu) yıkılır, yakılır, parçalanır; kendi de ölür. Oysa birkaç saat önce okuduğu gazetenin alt manşetine ("Türk milleti bu alçak ve hain bombanın karşısında tepkisiz kalmayacaktır" [207]) verdiği cevap şuydu: "Elbette kalmayacaktır." Hulki, dışarıdan içeriye sığınamaz, içeriden dışarıya yetemez; içerisi ve dışarısıyla mekânın altında kalır, kelimenin düz anlamıyla *ezilir*. Kelimenin her türlü çağrışımıyla da *evi* yıkılır.

Öte yandan romanın evreninde Katya, *olası faillerden* mahrum edilir. 6 Eylül 1955'ten yirmi yıl sonrasına uzanan romanda bir yüzleşme yaşanmaz. Hulki'nin arkadaşları olan Kâmil, Eskişehir'de; Cem, Londra'da; Salih, Zürih'tedir. Bu romanda failler, tanımadıklarımızdır, *yabancı* kişilerdir. Katya felaketten iki yıl sonra, 1957 baharında, içinde babası ve ağabeyinin de öldüğü Paradisos'u yeniden hizmete açar, bu namlı Rum meyhanesini tıklım tıklım doldurur. Mekâ-

nı dolduranlar, Beyoğlu'nun orta yerindeki bu mekâna komşu olanlar, onun önünden geçenler kimlerdir? Sadece iki yıl önce yaşanan felaket, nasıl birdenbire geçmişte kalmıştır? *Hulki Bey ve Arkadaşları* romanında Katya, bir sağ kalan olarak faille yüzleşme olanağına hiç sahip olamaz; Türk Müslüman arkadaşlarına müteşekkir kalır ve kendini yardıma muhtaç olanlara destek olmaya adar. Mekân, Katya bağlamında keskin sınırlarına kavuşur: '55'ten sonra çoğu geceler, artık bir müze-mekâna dönüşmüş olan Paradisos'ta yatıp kalkar. Ancak Paradisos ikinci kez yanar. Bu defa içinde Katya da vardır. Mekânın hafızası, Katya'nın da ölümüyle artık bütünüyle yok olur. Beyoğlu'ndaki bu Rum meyhanesi, müdavimlerinin bile hafızasından çok geçmeden silinecektir. Burada hatırlamanın niteliği çıkar karşımıza. Bu hatırlama, felaketi *güncelleştirme*[17] pratiğine ve dirayetine yaklaşmaz zira "geçmiş bir felaketi 'anma mekânları'nın uzlaşımsal törenleriyle *anmak* ile geçmiş bir felaketi şimdiki durumu gelecek yangınlar açısından aydınlatmak için *anımsamak* aynı şey değildir" (Didi-Huberman, 2022: 10).

Bu romanda, tam da mekânsal olarak böyle bir imkân varken (müze-mekân), Arendt'in ahlâki kişilik kavramı üzerine düşünme fırsatımız hiç olmaz; Paradisos'u tıklım tıklım dolduranlarda pişmanlık sezilmez. Yani hesap vermeyi gerektiren düşünme ve hatırlama süreci işlemez, failler kendileriyle diyalog içine girmez, hatırlamaz ya da hatırlamak istemezler. Arendt, hatırlamayanları kötülükten geri tutacak hiçbir şeyin olmadığını söylüyor[18] ve ekliyordu: "Kötü insanlar (...) pişmanlıkla dolu olmazlar" (Arendt, 2022: 222).

Silinen mekân: Beden

Felaketi anlatanlar, bedene özel olarak yaklaşıldığını aktarıyor. Bu yaklaşım, (içinde) yaşanabilecek hiçbir yer bırakmamak üzerine kurulu.[19] Bedeni kişinin kendisine de yabancılaştırmak, kimliksizleştirmek, güzelliğinden ve özgün varoluşundan, insanlığından soymak maddi dünyada katılığını algılayabileceğimiz bir mekânsızlaşma yaratır. Zalimin karşısında bir kütle vardır artık; katı bir yığın, masif, katışıksız. Kurbanlar, birbirlerinin yüzlerinde önce değiştiklerini görür, sonra tanımaz ve tanınmaz olurlar: "Değişiyoruz, yüzle beden bir akıntıya kapılmış gidiyor, güzellerle çirkinler birbirine karışıyor. Üç ay sonra daha da

17 "Aramızda yatan ceset yığınlarını, benim görüşüme göre, bir içselleştirme süreciyle değil, tam tersine güncelleştirerek, daha keskin bir ifadeyle, çözümlenmemiş çatışmaları tarihsel etkinlik alanına taşıyarak kaldırabiliriz" (Amery, 2015: 95).

18 "En büyük kötülükleri yapanlar, konu üzerine hiç düşünmedikleri için hatırlamayanlardır; hatırlamadıkları için onları kötülükten geri tutacak hiçbir şey yoktur. Eğer hatırlamayı reddedersem fiilen her şeyi yapmaya hazırım demektir" (Arendt'den akt. Berktay, 2021: 61).

19 Alain Resnais *Gece ve Sis* (1956) filminde toplama kampları için "Burası başka bir gezegen," diyor. İnsanlar mekânsal ilişkilerinden koparılırken "prosesin" kamp bölümünde –yine filmden aktararak– şunlar yaşanır: "Hijyen kisvesi altında çıplak bırakılan mahkumların izzetinefisleri kırılır. Traş edilirler. Dövmelenirler. Ve numaralandırılırlar" (Türkçe çeviri mubi.com platformundan alınmıştır).

değişeceğiz, ama bizi birbirimizden ayırmak daha da güçleşecek" (Robert Antelme'den akt. Le Breton, 2014: 304-305). Yaşanan şeyin sonuçlarından biri, insanların sadece kendi bedenlerinden değil, birbirlerinden de yoksun kalmalarıdır: "Onu tanımaya hazır başkalarından da yoksun kalmıştır" (305). Antelme, kampta aradığı bir arkadaşının önünden defalarca kez geçtiği halde onu tanımaz, her seferinde tanıdığı yüzün ortaya çıkacağını umar ama tanıyamaz – "İnsanın bir burnu tanıyabilmesi gerek," (307) diyerek gördüğü yüzdeki buruna odaklanır, fakat tanıdık, bildik hiçbir şey bulamaz. Yüzü tanınmaz.

Felaket anlatılarında kimi zaman yüzlere özel olarak bakıldığını görürüz. Gözlerdeki ifade ya da ifadesizlik veya yüzdeki mimikler tasvir edilir. Bu anlatıları bir de yüzle nasıl ilişki kurulduğu üzerinden düşünmek mümkün. Mesela yazarın[20] sabitlendiği yüzleri ve o yüzdeki jestleri değil, *görülmeyen yüzleri*: Hulki Bey, 6 Eylül akşamı, Beyoğlu'nda yaşanmakta olanlara arkasını dönüp Afrika Pasajı'na vardığında, solda, dükkânının önünde berber Niko'yu görür: "Üstünde, yarım berber önlüğü. Sakız gibi bembeyaz. Hulki Bey, yan gözle baktı Berber Niko'ya. (...) Niko ise, Hulki Bey'e dümdüz bakıyordu. Keşke döndürseydi bakışlarını Niko'ya. Niko'nun gözbebeklerinde, Hulki Bey'e yönelmiş, imdat bekleyen bir yakarış vardı" (Okur, 1999: 215). Ya da *yüz yüze* bakabilmeyi: Yesayan Gilikya'ya bir heyetle gider, dört kişiden oluşan ve Osmanlı Meclisi kararıyla harekete geçen heyetin mebus olan iki üyesi İttihatçıdır: "İttihat Merkez Komitesi'nin, olayların arkasındaki güç olmasa bile en azından olup bitenlerden haberdar olduğunu, kıyımı başlatmak için oradaki üyelerini yönlendirdiğini Yesayan da biliyor olmalıydı." Ancak Yesayan, Nichanian'ın *Yıkıntılar Arasında* için yazdığı önsözde açıkça dikkatimizi çektiği gibi, yüz yüze bakmanın yıkıcı niteliğine dair tanıklığına metninde yer vermez. "Çıkılmayan"ın anlatıcısı, felaket akşamının ertesinde çalıştığı daireden arkadaşlarıyla Artin'in yerinde öğle yemeği yer. Yemeğini yedikten sonra hesap ödemeye kasaya gider ve metinde açıkça söylenmese de Artin'le *yüz yüze* gelerek konuşur: "Yarın veririm. Dedi Artin'e" (Atılgan, 2021: 78). Artin, bir esnaf ancak bir önceki gece yaşananların Artin üzerindeki (duygusal ve maddi) etkisini bilmeyiz, o, (yağmalanmış)*öteki*lerden değildir, demek, peki kimdir? Kadraja girmeyerek kadraja giren bu yüzler bize aslında *silinmiş* olduklarını mı söylerler?[21] David Le Breton, *Yüz Üzerine: Antropolo-*

20 Ve benzer biçimde "kameranın" ve "oyuncunun" da. Bu metni yazarken izlediğim iki film, "yüz"e dair sahneleriyle aklımda: "Kimse ona bakmıyordu. En acı olan da buydu. (...) kirli, yorgun yüzünüze, perişan halinize bakmaları değil, en acısı sizi görmemeleri. Artık bu dünyada yoksunuz" (Petzold, Christian, *Transit*, 2018). Bir belgesel film olan *Sessizliğin Bakışı* (2014) ise sadece yönetmen Joshua Oppenheimer'a değil, (daha çok ve direkt olarak) ağabeyi katledilmiş Adi'ye dosdoğru bakan failin yüzündeki umursamazlık ve atağa geçmeye hazır kötülük, defterime "pişmanlık duymayan fail" notunu birbirini izleyen soru işaretleriyle birçok kez yazmama neden oldu (Türkçe çeviriler mubi.com platformundan alınmıştır).

21 Yüzleri silinenler insana *daha az* benzeyenlerdir: "Onları nadiren birey olarak görürdüm. Karşımda hep koskocaman bir kalabalık olurdu. (...) Kırbaç darbeleriyle koşan, yönetilen koca bir dalga" (Sobibor [1942] ve Treblinka [1943] kamplarının komutanı F. Stangl'ın anılarından akt. Le Breton, 2014: 297).

jik Bir Deneme kitabının "Kutsal: Yüz ve Yahudi Soykırımı" başlıklı bölümünde soykırımın bedenin bütününü yok etmezden önce "yüz"ü ele geçirdiğini söylüyor, erken bir ilişkiye dikkatimizi çekiyor: "Yüzde kimlikten geriye kalan şey tehlike içerir. Her an yokmuş, orada değilmiş gibi davranmaya katlanmak, gerçek anlamda yok olmadan önce ritüel olarak yok olmak gerekir" (2014: 304).

Yüzün eşkâl değeri ise başka bir mesaj – hem okura hem de anlatının karakterlerine. Burada bir romanın belli bir bölümüne/sahnesine atıfta bulunuyorum: Kemal Safa Güntekin'in (1950'lerin ilk yarısında geçen hikâyesiyle) *Rita* (2010) isimli romanı, Kayseri'ye gelerek kenti tam anlamıyla çalkalayan Rita etrafında gelişen olayları anlatırken, kentlilerin birbirleriyle ve mekânla ilişkilerine oldukça yakından bakıyor. Romanın anlatıcısı her seferinde başka bir nesne. Atıfta bulunduğum bölümde, konuşan aynadır. Bölümün adı "Berber Efâ'nın Aynası Söylüyor". Efe Ağa berber olduğu içindir ki, ayna konuşur.[22] "Efâ'nın burnu hemen göze çarpar; köşeleri belirginleştirilerek yontulmuş gibidir. Güldüğü zaman bu burun haşmetle belirir; gülmediği zaman ise anlamlı bakan, iri kara gözleri öne çıkar" (Güntekin, 2010: 53). Buraya kadar, bir adamın yüzü hakkında sıradan bir bilgi paylaşıldığını düşünmekte serbestiz. Ancak biraz dikkat edince anlarız ki, bize aktarılan, Efâ'nın eşkâlidir (ki paylaşılan bilgilere göre Efâ 1,62 metre boyunda, 59 kilogram ağırlığında esmer bir adamdır, "saçı siyaha yakın, kuzguni sayılabilir" [53]). Ve Efâ'da *Ermenilik* vardır. Efâ'nın hemen göze çarptığı söylenen burnu, estetik bakışın ötesindeki bir bakışla anlatılmıştır. Bize belli bir insan, bir Ermeni tarif edilmiştir. O Ermeni'yi ayna görür ama Kayserililer görmez, görmek istemez. Pek çok kişinin arkasından Ermeni diye sövülürken Efâ'nın bu sövgüden muaf tutulduğu anlatılır: "Efâ'yı dönme saymadıklarından mıydı bu, yoksa onu ezmek istemediklerinden miydi, bilemem" (63). Kitabın bu bölümü, berber dükkânındaki başka bir Ermeni'nin (Efâ'nın çocukluk arkadaşı demirci Serkis) nasıl açık bir provokasyonla hedef gösterildiğini (ve sonunda öldürüldüğünü) yine aynanın tanıklığıyla anlatması açısından da ilginç.

Sonuç

Felaket anlatılarına korkusuzca girebilmenin önündeki engellerden biri de, anlatıyı peş peşe sıralanmış gaddarlık hikâyesi olarak kuran metinler ki zaten "Felaket, gaddarlığın toplamı değildir. Zaten hiç kimse bu gaddarlıkların toplamını hesaplayacak kapasitede değil"dir (Nichanian, 2011: 25). İşkence, kıyım ve katliamı ayrıntıyla ve şiddete iştahlanarak anlatmak, onu bir felaket anlatısı haline getirmediği gibi, bu türlü yazımın tam olarak ne işe yaradığı da belirsiz. Edebiyat okuru, gaddarlıkları sıralayan anlatıda, felaketi edebiyatın gündemine taşı-

22 Ancak tam da konuşanın ayna olması, aynanın "tanık" olması okuru kırılgan bir zemine yerleştirir. Her şey aynaya yansıdığı ve aynaya yansıyan tüm yüzlerdeki altüst oluşlar ve dalgalanmalar okur tarafından görüldüğü halde gerçekler dile gelmez. Hem aynanın hem bizim *gözümüzün önünde* haksızlık ve felaket yaşanır.

yacak niteliğin bulunmadığını sezer; o, dünü yarınla,[23] istisna halini artifektle,[24] kişisel tarihi bağlamsal tarihle[25] ilişkilendiren koreografiyi arar. Bu metinde, bu arayışın mekânının katılıkla şekillenen değil; boşluk, eksiklik ya da yoklukla şekillenen bir mekân olabileceğini, felaket anlatılarında katılığa tam da bu nedenle güvenemeyeceğimizi düşündüm. Buradaki güvensizlik, bir *-edememe* halinden kaynaklanmıyor. Gilikya'da yıkıntılar arasında kendinle özne olarak yeniden ilişki kurmanın imkânsızlığı; 1915'te uzamın kuruluş hızı (Vahram Altounian), ölüm yürüyüşüne eşlik eden nükteli ve yer yer coşkun dil (Yervant Odyan) ile bir daha hiçbir zaman memlekette hissedilemeyeceğini tecrübeyle sınayan dil (William Saroyan); 1938'de toprak arayışını seslendiren masal ve dilekçe dili; 1955'te maddi dünyanın kaçış imkânını ortadan kaldıran kurgusu; 1978'de öznenin mekânsal ilişkileri okuyuşundaki isabetsizlik anlatının katılığını, duyularımızla bildiğimiz katılığın tanımından uzaklaştırır ve hem tanık/anlatıcı hem de okur için içine girmesi ve üzerinde yürümesi katılık hissine bağlı olmayan bir konsept yaratır. Bu konsept, etrafa bakmaya ve kolaçan etmeye ihtiyaç duyar.

Başta da belirttiğim gibi, örnek felaket anlatılarını katılıklarını test etmeye değil, yazarların felaket anlatısının uzamını kurarken kendilerinin, kurmaca karakterlerinin ve okurlarının o uzamın içinde nasıl yol aldıklarına/alabildiklerine ve anlatı içindeki mekânsal ilişkilenme biçimlerine dikkat kesilmeye çalıştım. Bu yaklaşım ve niyetin objektif nedenini en başta paylaştım. Bununla birlikte özel/kişisel nedenini de paylaşırsam ancak, metni bağlayabileceğim: Okur olarak felaket anlatılarının *içine* girmeye dair belli bir kaygım var. Kaygımın muhtemelen karşılaşacağım gaddarlık sahneleriyle ilişkisi olabilir. Fakat güçlü bir diğer ihtimal de felaketle "tekrar eden yapısal ve ırksallaşmış bir şiddet olarak"[26]

---

23 "... geçmişimizi anlamak için şimdiyi, onun Geleceğe ilişkin kaygısını Düne dayandıran anokranik bir birleştirmeyle tekrar şekillendirmeyi bilmek –*tehlikeyi sezme* ediminin tabiatındaki o özel bilmeyle bilmek– gerekiyormuş gibi" (Didi-Huberman, 2022: 18).

24 "Mekân travmatik bir süreçten geçtiğinde bellek nasıl ayağa kaldırılır ve (...) yıkıntı mimarlığı şiddet belleğini (...) nasıl getirir?" (Pelin Tan, "Bellek ve Mimarlık" oturumu). Tan'ın *Smyrna* belgeseli üzerine kaleme aldığı yazısı da felaket mekânının imgelemdeki inşa sürecine dair düşünme alanlarını açmayı sürdürüyor. Joanna Hadjithomas ve Khalil Joreige yönetmenliğinde çekilen belgesel, çocukluk hatıraları, arşiv görüntüleri, belgeler, haritalar ve hayalî haritalarla yeni ve katmanlı bir mekânsallaştırmaya (izleyiciyi de ortak ederek) imkân veriyor; "... izleyicinin, başkaları tarafından hatırlanan kenti yeniden inşa etmelerine olanak tanıyor" (Tan, 2021).

25 "Bu bir değil, iki değil! Milletin kanı yeni dökülmüyor. Gayet iyi biliyorduk ama bilmezden geldik, kör ve sağırmış gibi yaptık" (Yesayan, 2022: 104).

26 Yapısal ve ırksallaşmış şiddet tanımı Umut Tümay Arslan'ın: "1915'i palimpsestik bir hafıza içinde kavramanın dönüştürücü bir gücü var. Soykırımı sadece insanların yok edilmesi değil, bu yok edişin izlerinin silinmesi değil, aynı zamanda tekrar eden yapısal ve ırksallaşmış bir şiddet olarak kavramamıza olanak tanıyor bu hafıza" (Arslan, 2020: 307). Arslan'ın dikkat çektiği tekrar eden yapısal şiddete felaket anlatılarından bir örnek yine 1978 Maraş Katliamı'ndan: Maraş Katliamı'ndan sağ çıkan Halil, bu katliamdan yıllar sonra karısı ve kızının gözleri önünde polis işkencesine maruz kalır. Halil, katliam sırasında neredeyse çocuk denecek yaşta, genç bir oğlan. Maraş Katliamı'nda ölmüş olsaydı, Maraş Katliamı'nda ölmüş olacaktı. Ancak bir sağ kalan olarak yıllar sonra başka bir dava nedeniyle gözaltına alınıp işkence gördüğünde bu defa sadece kendi değil, kızı aracılığıyla bir sonraki kuşak da şiddetten doğrudan doğruya etkilenir – bir sağ kalanın çocuğu olmaktan öte, onun da bütünlüğü yıkılır (Sancak, 2018).

yüzleşmenin zorluğu ve zorunluluğu. Bu büyük kaygıyla içine girdiğim felaket anlatısında, her kaygılı insanın yapacağı gibi önce içinde bulunduğum "ortamı" anlamak istedim. Tuhaftır ki başladığım yerle bitirdiğim yer aynı noktada buluştu: etrafa bakmak ve kolaçan etmek.

KAYNAKÇA

Agamben, G. (2012) *Tanık ve Arşiv/Auschwitz'den Artakalanlar* (çev. Ali İhsan Başgül), Dipnot Yayınları, Ankara.

Altounian, V. & J. (2014) *Geri Dönüşü Yok: Bir Babanın Güncesinde ve Kızının Belleğinde Ermeni Soykırımı* (çev. Renan Akman), Aras Yayıncılık, İstanbul.

Amery, Jean (2015) *Suç ve Kefaretin Ötesinde: Alt Edilmişliğin Üstesinden Gelme Denemeleri* (çev. Cemal Ener), Metis Yayınları, İstanbul.

Arendt, H. (2022) *Geçmişle Gelecek Arasında* (çev. Bahadır Sina Şener ve Onur Eylül Kara), İletişim Yayınları, İstanbul.

Arendt, H. (2022) *Zihnin Yaşamı* (çev. İsmail Ilgar), İletişim Yayınları, İstanbul.

Arslan, U.T. (2020) *Kat: Sinema ve Etik*, Metis Yayınları, İstanbul.

Atılgan, Y. (2021) "Çıkılmayan" *Bütün Öyküleri* içinde, Can Yayınları, İstanbul.

Berktay, F. (2021) *Düşünme Etiği*, Metis Yayınları, İstanbul.

Blanchot, M. (2017) *Felaket Yazısı* (çev. Aziz Ufuk Kılıç), Monokl Yayınları, İstanbul.

Didi-Huberman, G. (2022) *Grizunun Kokusunu Almak* (çev. P. Burcu Yalım), Lemis Yayınları, İstanbul.

Goffman, E. (2017) *Etkileşim Ritüelleri: Yüz Yüze Davranış Üzerine Denemeler* (çev. Adem Bölükbaşı), Heretik Yayınları, Ankara.

Güntekin, K.S. (2010) *Rita*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Gürbüz, Ş. (2012) "Çok Uzakmış Ancak Tayyareyle Gidilebilirmiş" M. Mungan (der.) *Bir Dersim Hikâyesi* içinde, Metis Yayınları, İstanbul.

Kalender, C. (2013) *Kayıp Gergedanlar*, Alakarga Yayınları, İstanbul.

Karataş, H. (2019) *Gece Kelebeği: Perperık-a Söe*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Le Breton, D. (2014) *Yüz Üzerine: Antropolojik Bir Deneme* (çev. Orçun Türkay), Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul.

Nichanian, M. (2011) *Edebiyat ve Felaket* (çev. Ayşegül Sönmezay), Metis Yayınları, İstanbul.

Odyan, Y. (2022) *Lanetli Yıllar/Şahsi Hatıralar, 1914-1919* (çev. Sirvat Malhasyan-Kevork), Aras Yayıncılık & Kor Kitap, İstanbul.

Okur, Y. (1999) *Hulki Bey ve Arkadaşları*, Can Yayınları, İstanbul.

Sancak, Jale (2018) *Fırtına Takvimi*, Hep Kitap, İstanbul.

Saroyan, W. (2017) *Aram Derler Adıma* (çev. İrma Dolanoğlu ve Ohannes Kılıçdağı), Aras Yayıncılık, İstanbul.

Scarry, E. (2006) *Kitapla Hayal Etmek* (çev. Bülent O. Doğan), Metis Yayınları, İstanbul.

Tan, P. (2021) "Surpassing Disaster: Haunted by an Imaginary Smyrna", *e-flux Journal*, 118, 13 Mayıs, http://worker01.e-flux.com/pdf/article_394936.pdf

Tuba Akekmekçi, T. ve Pervan, M. der. (2012) *Dersimlilerden Mektuplar (1941-1953)*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.

Yesayan, Z. (2022) *Yıkıntılar Arasında* (çev. Kayuş Çalıkman Gavrilof), Aras Yayıncılık, İstanbul.

Youtube. (2018) "Felsefe Seminerleri Dizisi - Pelin Tan - 'Bellek ve Mimarlık' [video]", 15 Mart, https://www.youtube.com/watch?v=sJZ6Lw6Jvmk

Felaket anlatıları çağında bilimkurgunun umut etme sorumluluğu

*Karun Çekem**

Özet: Tarih boyunca bilimkurgu, geleceğe yönelik umutlarımızı ve kaygılarımızı ifade eden, ütopya ile distopya arasında salınan bir tür olagelmiştir. Ne var ki 1980 sonrasında ütopyacı söylemin neoliberal kapitalizm tarafından temellük edilmesine bağlı olarak radikal ütopyacı alternatifler giderek inandırıcılığını yitirmiştir. Böylelikle distopyacı anlatılar bilimkurguya egemen hale gelmiştir. Günümüzde özellikle de iklim-kurgu türünde karşımıza çıkan felaket anlatıları hem insan doğasına ilişkin karamsar kabullere dayanmakta hem de felaketi kaçınılmaz bir son olarak sunmaktadır. Bu çalışmada bu gibi anlatıların görünüşte eleştirel bir tutuma sahip olmakla birlikte mevcut gerçekliği yeniden üretmek ve onları okuyanları/izleyenleri korkuya, sinizme ve nihilizme sürüklemek gibi riskler taşıdığını göstermeye çalışacağım. Daha sonra distopyacı söylemin popüler kültürü ele geçirdiği günümüzde bilimkurgunun etik-politik tahayyülümüzü aksi yönde harekete geçirme, mevcut olana radikal alternatifler düşleme, korkuya hapsolmayı reddetme ve umut etme cesaretini gösterme sorumluluğu taşıdığını öne süreceğim. Son olarak ise Kim Stanley Robinson'ın 2020 yılında yayımlanan *The Ministry for the Future* (*Gelecek Bakanlığı*) adlı romanını, içinde yaşadığımız felaket anlatıları çağında umut etme sorumluluğunu üstlenmiş bir bilimkurgu metni örneği olarak inceleyeceğim.

Anahtar sözcükler: Bilimkurgu, felaket, ütopya, distopya, kapitalist gerçekçilik, umut, Kim Stanley Robinson.

Giriş

> Haydi dünyanın sonuyla başlayalım, neden olmasın? Bu meseleyi hallediverelim de daha ilginç şeylere geçebilelim.
>
> – N.K. Jemisin, *Beşinci Mevsim*

Cory Doctorow (2020) bir yazısında yaşadığı eyalet olan Kaliforniya'da COVID-19 salgınının ilk patlak verdiği günleri anlatır. Salgının başlamasının akabinde Kaliforniya'daki silah dükkânlarının önlerinde metrelerce kuyruk oluş-

(*) Arş. Gör. Dr., Ege Üniversitesi Felsefe Bölümü.

muştur. Doctorow, bu manzaranın ortaya çıkmasında, felaket öyküleri yazan bir bilimkurgu yazarı olarak biraz da kendisinin "sorumlu" olabileceğini düşünür. İster bir zombi istilası olsun, isterse kıtlık ya da bir nükleer savaş, bilimkurgu kendi tarihi boyunca felaket zamanlarında insanların komşusuna bile güvenemeyeceği, güçlü olanın hayatta kaldığı, uygarlığa mahsus görülen nezaketin, yardımlaşmanın ve dayanışmanın askıya alındığı öyküler anlatmamış mıdır?

Bu yazıda distopyacı söylemin popüler kültürü ele geçirdiği günümüzde, bir kurgu türü olarak bilimkurgunun sorumluluğunun ne olabileceği sorusuna yanıt arayacağım. Kaliforniya'da yaşadığı salgın deneyimi, Doctorow'a distopyacı felaket öykülerinin salt "eğlencelik" öyküler olarak görülemeyeceğini, bu gibi öykülere fazlaca maruz kalmanın felaket ve kriz anlarında bizim ahlâki sezgilerimizi de belli bir yönde harekete geçireceğini fark ettirmiştir. Eğer kurgunun bizim üzerimizde böyle bir gücü varsa, bu bilimkurgu yazarlarına da bir sorumluluk yüklüyor: etik-politik tahayyülümüzü aksi yönde harekete geçirme, mevcut olanın alternatiflerini düşleme, korkuya hapsolmayı reddetme ve umut etme cesaretini gösterme sorumluluğu.

Bu yazıda öncelikle distopyanın niçin çağımıza egemen olduğunu, bu olguyu ütopya ve distopya yazınının tarihsel arka planıyla ilişkilendirerek açıklamaya çalışacağım. Daha sonra distopyacı felaket anlatılarına hapsolmanın kimi sakıncalarından ve bunlara alternatif olarak ütopyacı anlatılar inşa etmenin niçin elzem olduğundan bahsedeceğim. Son olarak da Kim Stanley Robinson'ın *The Ministry for the Future* (*Gelecek Bakanlığı*) (2020) adlı romanını, tam da içinde yaşadığımız felaket çağında umut etme sorumluluğunu üstlenmiş bir bilimkurgu metni örneği olarak inceleyeceğim.

Distopyanın düşünce ufkumuzu ele geçirişi

20. yüzyılın başlarında ayrı bir kurgu olarak özerkliğini kazanan bilimkurgunun tarihsel seyrinin ona 19. yüzyıldan kalan iki miras tarafından belirlendiği söylenebilir. Bunlardan ilki Saint-Simoncu teknolojik ütopyacılıktır; yani akıl, bilim ve teknik yoluyla insanın şimdikinden daha iyi bir dünya yaratabileceğine duyulan iyimser inançtır. Bu iyimser inanç 19. yüzyılı tam bir ütopyalar yüzyılı haline getirmiş, bu yüzyılda tarihte daha önce hiç yazılmadığı kadar çok sayıda ütopya yazılmıştır. İkinci miras ise bu yüzyılın gotik kurgusundan gelir: Kontrolden çıkmış bir bilimin bizi daha ileriye götürmeyeceğinden, aksine felaketimizi hazırlayacağından korkan, Aydınlanmacı ideallere şüpheyle yaklaşan daha karamsar bir tutumdur bu. Bilimkurgunun gotik edebiyatla türsel akrabalığını en açık biçimde gördüğümüz ve yaygın olarak bilimkurgu türünün ilk örneği olarak kabul edilen *Frankenstein*'dan bu yana kontrolden çıkmış bir bilimin yol açacağı felaket, bilimkurguda en sık işlenen temalardan biridir. İşte bu iki karşıt mirastan beslenen bilimkurgu, kendi tarihi boyunca insanların hem umutlarını

hem de korkularını ifade eden, ütopya ile distopya arasında salınan bir tür olagelmiştir. Bilimkurgu eserlerinde kimi zaman kaçınılmaz felakete teslim olunmuş kimi zaman ise bilim aracılığıyla felaketin üstesinden gelinmiştir.

19. yüzyılda belki de en parlak çağını yaşamış olan ütopya yazını, Eric Hobsbawm'ın (1996) "Felaket Çağı" olarak adlandırdığı 20. yüzyılın başlamasıyla bir kesintiye uğramıştır. Hobsbawm'a göre iki büyük dünya savaşı, Büyük Buhran, faşizmin yükselişi ve Yahudi Soykırımı 20. yüzyılın seyrini tamamen belirlemiş, barış dönemlerinde dahi etkilerini sürdürmüş ve insanların kendilerini her daim bir savaş çağında hissetmelerine yol açmıştır. 20. yüzyıl insanı, 19. yüzyılın Aydınlanmacı, ilerlemeci, liberal değerlerinin, Adorno ve Horkheimer'ın (2010) deyimiyle gerileyişine, barbarlığa ve totalitarizme evrilmesine tanıklık etmiştir. Böylelikle bu yüzyılda felaket, istisna değil, norm haline gelmiştir. Dahası, Nasyonal Sosyalizm gibi kimi ideolojilerin kendilerini birer ütopya olarak sunmaları ütopyacılığa da şüpheyle yaklaşılmasına yol açmış, ütopyacılığı bir toplum mühendisliğine indirgeyen ve totalitarizmle özdeşleştiren, ütopyaları toplumu değişime kapalı ve statik olarak tasarladıkları için tehlikeli bulan güçlü bir karşı-ütopyacı damarı ortaya çıkarmıştır. 20. yüzyılın ilk yarısı bu nedenle bir felaket çağı olduğu gibi aynı zamanda bir distopyalar çağı da olmuştur. Yine de 20. yüzyıl boyunca ütopyacı itki tam olarak yok olmuş değildir. Örneğin 1960'ların ve 1970'lerin devrimci umudu ütopya yazınındaki yansımasını "eleştirel ütopya" olarak adlandırdığımız bir türde bulmuştur. Eleştirel ütopyalar karşı-ütopyacıların eleştirilerini ciddiye almış, ütopyanın sınırlılıklarının ve problemlerinin farkına varmış ancak daha iyi bir dünyaya yönelik arzudan ve umuttan da vazgeçmemişlerdir. Büyük anlatıların sonunun geldiğini ilan eden post-modernizmin de etkisiyle, 1970'lerden itibaren Ursula Le Guin'in 1974 tarihli romanı *Mülksüzler*'de bir örneğini gördüğümüz çok-sesli, çok-katmanlı ve ucu açık "heterotopyalar" ortaya çıkmıştır. Ütopya gitgide tamamlanmış bir toplum projesi olarak değil, bir yönelim olarak anlaşılmaya başlamıştır.

1980'lerden bu yana ise ütopyanın sönümlendiği bir dönemde yaşıyoruz. Sovyetler Birliği'nin dağılışı, neoliberal kapitalizmin yaşamın her yanını kuşatması ve ütopyacı arzuyu temellükü, içinde yaşadığımız çağı yeniden bir distopyalar çağına dönüştürdü. Post-modernizmin eleştirel ütopyaların ortaya çıkışını tetikleyen kimi nitelikleri, Buck-Morss'un bu dönemin tanımlayıcı özellikleri olarak sıraladığı "siyasi sinizm, anti-ütopyacılık, bütün bütünselleştirici söylemlere güvensizliğe" (2004: 245) evrildi. Özellikle distopyacı iklim kurgusu son zamanlarda epey yükselişte. Ütopyalar ise gitgide hiçbir dönüştürücü gücü olmayan, bizi yalnızca avutmaya yarayan gelip geçici fantezilerden ibaret hale geliyor ve inandırıcılıklarını yitiriyorlar.

Bu noktada kişisel bir deneyimimden söz etmek istiyorum. Felsefe bölümü lisans öğrencilerine verdiğim "Ütopyalar ve Karşı-Ütopyalar" dersinde, öğrencilerime her sene şu soruyu mutlaka yöneltiyorum: "Siz ütopya öykülerinden mi

yoksa distopya öykülerinden mi daha çok hoşlanıyorsunuz?" Her sene, sınıftaki öğrencilerin büyük çoğunluğu distopyaları daha çok sevdiğini söylüyor. "Bunun nedeni sizce ne olabilir?" diye sorduğumda sıkça aldığım bir yanıt özellikle dikkatimi çekiyor: "Çünkü distopyalar daha gerçekçi." Görünüşe bakılırsa öğrencilerim "Çıkış yok," diye düşünüyorlar; tüm dünyada baskıcı rejimler güçleniyor, bir iklim felaketi kapının eşiğinde, işlerin yakın zamanda düzeleceğine dair ise bir umut yok. Bu popüler kültür ürünleri bu kadar rağbet gördüğüne göre, insanlar bu distopyacı dünyalarda hayatta kalma mücadelesi veren karakterleri kendilerine yakın hissediyor, onlarla özdeşleşiyor olmalılar. Bu anlatıları, "boş" ütopyacı hayallerden daha gerçekçi buluyor olmalılar. Peki distopyaların ve felaket senaryolarının daha "gerçekçi" olması tam olarak ne demek?

Mark Fisher (2009), kapitalizmi tek mümkün ekonomik sistem olarak gören, kapitalizmin tarihin sonu olduğunu ve artık yeni bir şeyin ortaya çıkmasının imkânsız olduğunu varsayan görüşü "kapitalist gerçekçilik" olarak adlandırır. Fisher'a göre çağımıza egemen olan gerçeklik kapitalist gerçekçiliktir, çağa egemen olan duygulanımlar ise korku ve sinizmdir (2009: 84). Fredric Jameson (2009: 10-11) da benzer bir tespitte bulunur: "Bizi düşmanın varlığı değil, genel inanış elden ayaktan düşürüyor: ... kapitalizmin tarihsel alternatiflerinin gerçekleşemez ve olanaksız olduğunu, başka bir sosyoekonomik sistemin –pratiğe geçirmek şöyle dursun– tasavvur dahi edilemeyeceğini söyleyen bir genel inanıştan bahsediyoruz." Bu nedenle artık dünyanın sonunu hayal etmek, kapitalizmin sonunu hayal etmekten daha kolaydır.

Peki distopyaların ve felaket anlatılarının bize daha gerçekçi gelmesinin tek nedeni geç kapitalizmde mevcut duruma radikal alternatifler düşleme yetimizi kaybetmiş olmamız mıdır? 20. yüzyılın başından beri gerçekten de felaket üstüne felaket yaşadığımız doğru değil midir? İklim değişikliğine ilişkin veriler dünyanın sonunun her zamankinden daha yakın olduğu kaygısını desteklememekte midir? Örneğin Ian Angus (2016: 95-102) küresel ısınmanın yalnızca gezegenin ortalama sıcaklığının yükselmesi anlamına gelmediğini fakat öldürücü sıcak hava dalgası vakalarının da giderek artacağını bize hatırlatmaktadır. Angus'a göre Paris İklim Anlaşması'nda konulan 2°C sınırı hâlâ yeterince düşük değildir ve Afrika'da, Asya'da ve Latin Amerika'da milyarlarca insanın ölümüne yol açacaktır. 2030-2050 yılları arasında iklim değişikliğinin her yıl fazladan birkaç milyon insanın daha ölümüne neden olacağı öngörülmektedir. Dünyanın sıcaklığı 4°C'ye çıktığı takdirde yalnızca daha sıcak bir dünyada değil, iklim rejimi tamamen değişmiş bir dünyada yaşayacağımız doğrudur. Bu tarım için de bir felakete yol açacak, tarımsal üretim hızla düşecektir. Buzulların eridiği, orman yangınlarının çıktığı, su seviyesinin yükseldiği haberlerini her gün okurken felaketin kapıda olduğunu hissetmemiz ve umutsuzluğa kapılmamız yalnızca bir tür yanlış bilinçle veya ideolojik körlükle açıklanabilir mi? Doğa gerçekten de bir çöküşe doğru gitmiyor mu? Dünyanın sonu eşikte beklemiyor mu?

İçinde yaşadığımız çağı Antroposen olarak adlandıranlara göre, insan türü başlı başına bir jeolojik güç haline gelerek yaklaşık son 12 bin yıldır içinde yaşadığımız Holosen çağında bir kırılma yaratmış ve yeni bir çağı başlatmıştır. Antroposen'i insan türünün ortaya çıkışıyla mı, Sanayi Çağı'nın başladığı 1800'lerle mi, yoksa nükleer silahların test edilmesine bağlı olarak insanların doğa üzerindeki etkisinin tarihte eşi görülmemiş bir ivmeyle arttığı 1940'larla mı başlatmamız gerektiği tartışılmakla birlikte (Angus, 2016), bizatihi Antroposen adlandırmasını yanıltıcı bulan Jason W. Moore (2015) gibi yazarlar da vardır. Moore'a göre "Antroposen" terimi, bu dönüşümün esas aktörü olarak soyut, homojen, yekpare bir insan türünün faaliyetlerine işaret etmesi bakımından apolitik bir terimdir. Moore'a göre bu çağı "Kapitalosen" olarak adlandırmak daha doğru olacaktır; zira bu ekolojik dönüşümün esas aktörü sermaye birikimini sınırsızca artırmaya çalışan kapitalist sömürü ideolojisidir. Moore kapitalizmi yalnızca sosyoekonomik değil, fakat aynı zamanda ekolojik bir sistem olarak görmekte ve onu doğal olaylardan ayrı düşünemeyeceğimizi söylemektedir. Alex Callinicos (2020) da İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra sermayenin giderek artan bir biçimde, iklim krizinin başlıca sebebi olarak görülen fosil yakıtlara dayanarak büyüdüğüne dikkat çeker; kapitalizmin kimi zaman yangın, kimi zaman sel, kimi zaman ise bir salgın formuna bürünen bir "daimi felaket" olduğunu yazar.

Bu adlandırmaların hangisinin daha isabetli olduğu tartışması bu yazının konusu değildir ancak yine de Antroposen-Kapitalosen tartışması bu yazıyı da ilgilendiren iki önemli hususa dikkatimizi çekmektedir: Birincisi, kendi başına "doğal felaket" diye bir şey yoktur. Deprem, kasırga, kuraklık, yangın gibi olaylar doğal olaylar olsalar da onları aynı zamanda bir "felaket"e dönüştüren faktörler sosyal, ekonomik ve politik faktörlerdir. Üstelik iklim krizi gibi kimi felaketler "insan" eliyle gerçekleşen ve tüm yerküreyi etkileyen felaketler olsalar da, yerküredeki tüm insanlar bu felaketten eşit derecede sorumlu olmadıkları gibi, ondan etkilenmek bakımından da "aynı gemide" değildirler. Sözde "doğal" felaketler evvela yoksul küresel güneyi etkilemektedir. İkinci olarak ise bu tartışma bu felaketten kendi başına doğayı, bilimi veya teknolojiyi sorumlu tutamayacağımızı bize hatırlatması bakımından da mühimdir. İklim felaketi, Victor Frankenstein'ın Tanrı rolüne bürünüp, bilim aracılığıyla bir canavar yaratmasına ve kendisinin ve yakın çevresinin felaketini hazırlamasına benzemez. Tüm dünyanın sonunu getirecek olan küresel bir felakettir karşımızda bulduğumuz. Buradaki "doğal felaket" de benzer şekilde, *Frankenstein*'da olduğu gibi bastırılmış doğanın başkaldırısı, geri dönüşü değildir. Kohei Saito'nun (2022: 5) da belirttiği gibi, kapitalizmde doğanın ontolojik statüsünü doğru anlamak gerekir: Kapitalizmde artık "kendinde doğa" diye bir şey kalmamıştır; doğa kapitalist üretimle "üretilen" bir şey haline gelmiştir. Kapitalist üretimin nihai amacı kârı sınırsızca artırmaktır ve o, bu yolda doğa da dahil olmak üzere tüm dünyayı baştan aşağıya dönüştürerek yeniden düzenler (Saito, 2022: 21). Dolayısıyla doğal

felaketler bizzat kapitalizm eliyle yaratılan felaketlerdir ve üstüne üstlük kapitalizm felaketi de kendisinden kâr edilecek bir şeye çevirmiştir.

Son zamanlarda giderek popülerleşen "felaket kapitalizmi" terimi, tam da bu olguyu adlandırmak için kullanılmaktadır. Naomi Klein, *Şok Doktrini: Felaket Kapitalizminin Yükselişi* (2010) başlıklı kitabına, Katrina Kasırgası'nın kapitalistlerce nasıl bir fırsat olarak görüldüğünü, kasırga sonrasında bölgedeki özelleşmenin ne kadar arttığını göz önüne sererek başlar. Klein'a göre felaketler ve kolektif şoklar halkları kırılganlaştırarak, radikal serbest piyasa reformlarını uygulamak ve ülkeyi ekonomik teknokratlara teslim etmek için gereken atmosferi sağlamaktadır (2010: 11-12). Fisher'ın deyimiyle kapitalist gerçekçilikte, Klein'ın deyimiyle ise felaket kapitalizminde nasıl ki kapitalizm ve felaket kendisinden kaçınılamayacak bir norm haline gelmişse, çağa egemen olan gelecek tahayyüllerinde de felaket ve dünyanın topyekûn sonu, önlenemeyecek, kendisinden kaçınılamayacak, düşünülebilir tek gelecek haline gelir. Canavan (2014) bu nedenle kapitalist gerçekçiliğin egemen gelecek tahayyülünü "nekrofütürizm" olarak adlandırır. Son zamanlarda bu denli revaçta olan kıyamet-sonrası anlatılara işte bu mercekten bakmak daha doğru olacaktır. Şirketlerin savaştan, felaketten ve istikrarsızlıktan nasıl kâr ettiğini, iklim krizini bir tehditten ziyade bir fırsat olarak gördüklerini akılda tutunca, bilimkurguda felaketin ve kıyametin estetizasyonuna da daha temkinli yaklaşmak gerekmektedir.

Antikçağ mitlerinde de rastladığımız, binlerce yıllık bir tarihi olan "kıyamet" teması, bilimkurgunun da popüler temalarından biri olagelmiştir. Uygarlığın sonunu getiren kimi zaman bir uzaylı istilası, kimi zaman dünyaya düşen bir meteor, kimi zaman ekolojik çöküş, kimi zaman kontrolden çıkan teknoloji, kimi zaman kaynak kıtlığı, kimi zaman ise bir savaş olmuştur. Başlı başına "iklim kurgusu" adlı ayrı bir kategoride sınıflandırılan iklim felaketi anlatıları ise günümüzde hayli revaçtadır. Bu kıyamet-sonrası anlatılar, tamamen değişen bir iklim rejiminin yol açabileceği küresel yıkımı ve böyle bir dönüşümün içinde barındırdığı olası imkânları keşfederler. Dolayısıyla kıyamet-sonrası bilimkurgunun topyekûn distopyacı olması şart değildir; dünyanın sonu anlatıları dünyayı bir *tabula rasa* olarak düşünmemizi sağlayabilir, pekâlâ modern uygarlığın hangi yönlerinin korunmaya değer olduğunu, hangi yönlerinin ise değiştirilmesi ve baştan inşa edilmesi gerektiğini bizim için açık kılan birer düşünce deneyi işlevi de görebilirler (Hicks, 2016: 16-17). Ne var ki günümüzde kapitalist gerçekliğin sinik ve nihilist nekrofütürizmi kıyamet-sonrası kurguya da egemen olmuştur ve kıyamet-sonrası kurgunun içinde barındırdığı imkânlar alternatifleri düşlemek için pek de kullanılmamaktadır. Bu anlatılar daha ziyade zihinlerimizi yıkım ve çaresizlik imgeleriyle doldurarak felaket kapitalizminin kendisi aracılığıyla kâr ettiği muhafazakâr korku politikalarını güçlendirmeye hizmet etmekte, değişim arzusuna karşı istikrar ve güvenlik arzumuza hitap etmektedirler.

Peki tüm bu ithamlarla distopyacı kurguya biraz haksızlık etmiyor muyuz? Bütün distopyacı anlatılar zorunlu olarak muhafazakâr mıdır? Kimi distopyalar mevcut durumumuza eleştirel bir mesafe almamızı sağlayıp, tam da distopyayı doğuran koşulları daha iyi fark etmemizi sağlama işlevi göremezler mi? Gelecekte olabileceklerden duyduğumuz korku ve kaygı niçin bizi harekete geçirerek, toplumsal dönüşümün katalizörü olmasın ki? Bir sonraki bölümde, distopyaların "eleştirelliğinin", bir dönüşümü ateşlemek için yeterli olmadığını, korkunun kendi başına işlevsiz, hatta düpedüz sakıncalı olduğunu ve bilimkurguda bugün esas ihtiyacımız olan şeyin somut, devrimci bir umut olduğunu iddia edeceğim.

Edilginleştiren korku

Tarih boyunca distopyalar içinde yaşadığımız toplumun tehlikeli yönlerini uç noktalarına götürerek hem bizi çevreleyen, kanıksadığımız toplumsal gerçekliğe eleştirel bir mesafe almamızı sağlamış hem de bugün gittiğimiz yolda gitmeye devam ettiğimiz takdirde bunun gelecekte yol açacağı kötü sonuçlar konusunda bizi uyarmıştır. Bu bölümde ortaya atacağım soru, bu uyarının muhatabına ulaşıp ulaşmadığıdır.

Distopyaların eleştirel metinler olduklarına ve statükoyu onaylamadıklarına şüphe yoktur; ancak bu eleştirilerin onları okuyan/izleyen insanları bir şeyleri değiştirmek için motive ettiği de şüphelidir. Daha önceden sormuş olduğumuz soruya geri dönelim: Niçin bu karanlık ve kasvetli distopya anlatılarını bu kadar çekici buluyoruz ve niçin bunlar bu kadar çok tüketiliyor? Belki de tıpkı korku filmleri izlemekten alınan zevkte olduğu gibi, bu metinler de bizim kendi kaygı ve korkularımızla daha ehlileştirilmiş bir ortamda yüzleşmemizi sağlıyor ve onları kurgu aracılığıyla deneyimlemek, onları bizim için daha baş edilebilir kılıyor. Gelgelelim durum buysa bile, bu bir dizi sebeple risklidir. Örneğin Mark Fisher, distopyacı gelecek tahayyüllerinin bizi "interpasifliğe" teşvik edebileceği konusunda uyarır (2009: 19-21). Fisher'ın Pfaller'den ödünç aldığı bir kavram olan interpasiflik, "kişinin kendi benliğini uzak hedeflere yani kişilere veya şeylere yansıtması, bunu yaparken de duyumsamayı o kişi veya nesneye devretmesidir" (2009: 20). Fisher'a göre kapitalizm eleştirisi yapan popüler kültür ürünlerini izlemek bizi harekete geçirmektense bizi daha da pasifliğe itebilir, çünkü anti-kapitalizmi film bizim yerimize yaptığında, bizim bir şey yapmamıza gerek kalmaz. Fisher'ın sözleriyle, "Kapitalizmin kötü olduğuna (yürekten) inandığımız sürece, kapitalist mübadeleye katılmaya devam etmekte özgür kalırız" (2009: 21); kapitalizme "sinik" bir şekilde itaat ettiğimiz sürece, itaat etmeyi bırakmamıza da gerek kalmaz.

Amsler (2010) ise insanlara korku pompalayan distopyacı felaket anlatılarının insanları bir güvenlik ve istikrar arayışına ittiğini, sağcılığın ve muhafa-

zakârlığın tam da bu korku politikalarından beslenerek yükselişe geçtiğini bize hatırlatır. Dahası, şimdikinden daha kötü bir gelecekten bugüne bakmak, bugünü olduğundan daha iyi göstererek ve bizi bu yolla avutarak statükoyu meşrulaştırmaya dahi hizmet edebilir. Böylelikle distopya, değiştirici dönüştürücü bir işleve sahip olmak şöyle dursun, bizim bugüne mesafelenmemizi sağlayacak eleştirel işlevini dahi yerine getiremez olur.

Bu görüşü destekleyen ampirik bir çalışmadan da bu noktada söz etmek istiyorum. O'Neill ve Nicholson-Cole (2009) iklim krizini temsil etmek için kullanılan korkutucu felaket imgelerinin insanların dikkatini hızla çekmek konusunda başarılı olmakla birlikte, insanları harekete geçirmek konusunda hayli işlevsiz olduklarını tespit etmiştir. Yaptıkları araştırmanın sonucunda, insanların gündelik duygu ve kaygılarına hitap eden tehditkâr olmayan imgelerin çok daha harekete geçirici olduğunu görmüşlerdir. Yazarlara göre bunun bir dizi sebebi vardır: Birincisi, insanlar genellikle önlerindeki on beş-yirmi yıldan sonrasını tahayyül etmekte zorlanmakta ve daha uzak geleceğe ilişkin tahminleri spekülatif bularak yeterince ciddiye alamamaktadır. Krznaric (2010) de küresel ısınmanın olası yıkıcı sonuçlarını bildiğimiz halde bunun bizi eyleme geçirmemesini bir tür empati yoksunluğuna bağlamakta, bizden binlerce kilometre uzaktaki insanlarla veya henüz doğmamış gelecek nesillerle empati kurmakta zorlandığımızı ve onları hayatımızda köklü değişiklikler yapacak kadar umursayamadığımızı öne sürmektedir. İkinci olarak, sürekli felaket imgelerine maruz kalmak ya bir süre sonra onlara duyarsızlaşmamıza ya da korku ve kaygı duygularından kurtulmak için iklim krizi üzerine düşünmekten kaçınmamıza yol açmaktadır. Her iki durum da bizi eylemsizliğe itmektedir.

Distopyacı felaket anlatılarının bir diğer sakıncası da genellikle insan doğasına ilişkin tartışmalı bir kabulü, insanın toplumsal istikrar dönemlerinde bastırılmış olan "hakiki", saldırgan, bencil doğasının, kriz ve felaket anlarında açığa çıkacağı kabulünü benimsemeleridir. Bu nedenle bilimkurguda da felaket-sonrası dünyalarda genellikle "orman kanunları" geçerlidir; insanın kendisinden başka güvenecek kimsesi kalmamıştır. Oysa felaket anları yalnızca korkunun egemen olduğu değil, dayanışma gibi değerlerimizin parladığı anlar da olabilir. Zira felaket ve kriz anları bizim her zamankinden daha kırılgan olduğumuz, dayanışmaya, yardımlaşmaya her zamankinden daha çok ihtiyaç duyacağımız, birbirimizle olan karşılıklı bağımlılıklarımızı ve birbirimize karşı sorumluluklarımızı çok daha açık bir şekilde fark edeceğimiz anlardır. Örneğin Rebecca Solnit *A Paradise Built in Hell* (*Cehennemde İnşa Edilen Cennet*) (2009) kitabında, insanın doğası gereği bencil olduğu ve özellikle de felaket zamanlarında bu bencil doğanın açığa çıkacağı yönündeki temelsiz kanıya karşı çıkar. San Francisco ve Mexico City depremleri veya 11 Eylül gibi felaketlerin gösterdiği şey, Solnit'e göre, insanların felaket anlarında yağmacı, saldırgan ve bencilce davranışlarda bulunmayıp, aksine dayanışmacı, yardımsever, özgeci, cömert ve cesur davrandıkla-

rıdır. Klein (2010) da *Şok Doktrini* kitabının sonunda, bu şoklara halkın her zaman sinerek karşılık vermediğini, bazen de büyük tepkiler ve direnişlerle karşılık verdiğini söyler. Felaket anları dehşet verici anlar olmakla birlikte güçlü bir kamusal yaşama ve sivil topluma duyulan arzunun da açığa çıktığı anlardır. Saldırganca davrananlar ise genellikle iktidarda olan azınlık ve olup bitenleri çarpıtan medyadır. Bu çarpıtmada distopyacı bilimkurgunun da bir payının olduğu su götürmez. Yazının başında Doctorow'dan aktardığım anekdotta, yazarın silah dükkânları önünde gördüğü uzun kuyruklardan biraz da kendisini sorumlu hissetmesi tam da bu yüzdendir.

Peki o halde bilimkurgu ne yapmalı? Gerçekten de kapının eşiğinde duran ve yakın bir gelecekte dünyanın önemli bir bölümünü barınılamaz hale getirecek olan iklim felaketini topyekûn inkâr edip, bize sahte umutlar mı vermeli? Bizi olası kötü senaryolara karşı uyarmayı bırakmalı mı? Yalnızca saf bir biçimde iyimser anlatılar mı örmeli? Elbette hayır. Buradaki sorun bilimkurgunun felaketi konu edinmesi değildir. Geleceğe yönelik korku ve kaygılarımızı ifade etmek ve onları bizim için daha baş edilebilir kılmak bilimkurgunun başlangıçlarından beri çok temel işlevlerinden biri olmuştur. Öte yandan, eğer bilimkurgunun bize felaketi aşmak konusunda ilham vermesini, bizi harekete geçirmesini istiyorsak, bilimkurgunun felaketi *nasıl* konu edindiği de önemlidir. Bir sonraki bölümde, korkuya ve sinizme hapsolmuş distopyacı felaket anlatıları çağında, bilimkurgunun yeniden ütopyacı olmaya ihtiyacının olduğunu, hatta ütopyacı düşler kurmanın bilimkurgu için etik-politik bir sorumluluk haline geldiğini iddia edeceğim.

Umut etme sorumluluğu

Ernst Bloch (2011) da distopyalara, tam da korku üzerine inşa edildikleri için temkinle yaklaşan, korkunun bizi harekete geçirmeyeceğini, aksine pasifliğe iteceğini ileri süren düşünürlerden biridir. Bloch'a göre korkunun panzehri ise "umut"tur. Ona göre bizim insanlar olarak umut edebilen varlıklar olmamız bir diğer yetimize sıkı sıkıya bağlıdır: düş kurabilme yetimize. Bloch'a göre biz, mevcut olanla yetinmeyen ve mevcut olandan daha iyisine yönelebilen varlıklar olarak "gündüz düşleri" kurar, uyanıkken bilinçli olarak daha iyi olanı arzularız. Bloch'ta umut, tam da daha iyi olana yönelmeyi ve irademizi onu elde etme yönünde kullanmayı ifade eder. Öte yandan bazen umut aldatıcı ve tehlikeli olabilir, onun gerçeklikle bağlantısı olmayabilir. Kurduğumuz gündüz düşleri bizi daha iyi olana yöneltmeyip mevcut gerçekliğimizden "kaçmamızla" sonuçlanabilir. Bu gibi düşler her ne kadar iyimser olsalar da gerçekliğin maddi koşullarıyla ve onun taşıdığı imkânlarla bağlantıları olmadığı için salt soyut düşler olarak kalır, iradeyi harekete geçiremez, mevcut olanı değiştirip dönüştüremezler. Bu dönüşümü sağlayacak olan ise "mevcut" olan ile "mümkün" olan arasındaki

bağlantıları bilen somut umuttur. İşte Bloch, mevcut olanda bir potansiyel olarak var olan ve gelecekte gerçekleştirilmesi mümkün olan bu "yeni olan"a "Novum" adını vererek, ütopyacılığını bu kavram etrafında örer. Edebiyat kuramcısı Darko Suvin (1979) de Bloch'tan "Novum" kavramını ödünç alarak, bu "yeni olan"ın bilimkurgularda bazen farklı bir gezegen, bazen bizimkinden farklı bir toplumsal düzen, bazen uzaylı bir ırk veya teknolojik bir aygıt olarak karşımıza çıkabildiğini söyler. Suvin'e göre bilimkurguda Novum, gerçekliğimizi yadırgayıp ona bir mesafe almamızı, onun sınırlılıklarını ve sorunlarını görebilmemizi sağlayan, aynı zamanda mevcut gerçekliğimizde saklı olan kimi olanakları da açığa çıkarabilen bir "yeni"dir.

Bilimkurgu eserleri kapitalist gerçekliğin bir ürünü olabilecekleri gibi, bu yadırgatma etkisi sayesinde kapitalist gerçekliğe mesafe almamızı sağlayabilir, onun mümkün tek gerçeklik olmadığını, her ideolojinin yaptığı gibi kendisini doğal bir düzen olarak sunmasının bir yanılsama yarattığını da bize gösterebilirler. Elbette şunu belirtmek gerekir ki kötü olana, değiştirilmesi gerekene dikkat çekmek, onu yadırgama, olumsuzlama ve ortadan kaldırma yönündeki ilk adımdır, ancak yalnızca bir ilk adımdır. Ütopyacı bilimkurgunun dönüştürücü olabilmesi için yalnızca mevcut olanı eleştirmesi veya alternatife olan arzuyu dile getirmesi yetmez, onun aynı zamanda Blochçu anlamda umudun da bir ifadesi olması gerekir. Dolayısıyla eserde önerilen "daha iyi yaşam"ın içi boş kalmamalı, gerçekçi ve somut bir şekilde doldurulmalı, tutarlı ve küresel anti-kapitalist alternatifler düşlenmelidir (Claeys, 2022; Fisher, 2009).[1]

İkinci bir koşul, kurgunun korkuya hapsolmamasıdır. İklim aktivisti Greta Thunberg, "Sizin umudunuzu istemiyorum. Umutlu olmanızı istemiyorum. Paniklemenizi istiyorum... ve sanki eviniz alev almış gibi davranmanızı istiyorum," (akt. Claeys, 2022: 509) demişti. Korkmakta haklı olduğumuz ve hatta korkunun işlevsel olacağı durumlar elbette vardır. Gelgelelim bu korkuya daha iyiye gidebileceğimize yönelik bir umut ve bu iyiye gidişin ne yönde olacağını belirleyecek ütopyacı bir tasavvur da eşlik etmezse, korkunun yegâne işlevi bizi nihilist, sinik bir tutuma kapatmak olacaktır. Nitekim yukarıda da sözünü etmiş olduğum, O'Neill ve Nicholson-Cole'un (2009) ampirik çalışmasının bir çıktısı da, insanların bireysel olarak bir şeylerin değişip dönüşmesine katkıda bulunabileceklerini gösteren imgelerin katılımcılar üzerinde salt korku ve felaket imgelerinden çok daha etkili olduğudur. Dahası bireyler, kendilerini bu anlatılarda konumlandırabildikleri ve kendi kişisel hayatlarıyla bağ kurabildikleri durumlarda meseleyle daha fazla ilgilenmektedirler. İklim krizinin küresel boyuttaki etkilerini gösteren imgelere, bireylerin yakın çevrelerinin ve gündelik yaşamlarının nasıl etkileneceğini gösteren "yerel" imgelerin de eklenmesi elzemdir. Bi-

1 Bu alternatiflere iyi bir örnek, ekolojik devrim ile sosyalist devrimin birbirinden ayrı düşünülemeyeceğini savunan ekososyalizmdir. Yazının son bölümünde inceleyeceğim *The Ministry for the Future*'ın da ekososyalist bir roman olduğu söylenebilir. Ekososyalizm hakkında daha detaylı bilgi için bkz. (Angus, 2016).

zim bu ampirik çalışmanın çıktılarından bilimkurgu için çıkarabileceğimiz sonuç ise bilimkurgunun tam da bu tarz anlatıları örmek için pekâlâ kullanılabileceğidir. Zira bilimkurgularda tüm yerküreyi, hatta kimi zaman galaksileri etkileyen büyük ölçekli olayları, sıradan karakterlerin gözünden okur, böylelikle kendimizi onların konumlarıyla özdeşleştiririz. Krznaric (2010) de yalnızca geleceğin dünyasını tasvir etmekle yetinmeyen, fakat bu dünyada yaşayan karakterlerin duygu ve düşünce dünyalarını da detaylı bir şekilde tasvir eden kurguların gelecek nesillerle empati kurmamızı sağlayabileceğini düşünmektedir. Gerçekten de Ursula Le Guin'in ütopyacı bilimkurgu romanı *Mülksüzler*, anarşist bir dünyaya yönelik arzu yaratmak için bize anarşizmin ne olduğunu anlatmakla yetinmez; anarşist bir toplumun neye benzeyeceğini birkaç karakterin gözünden görmemizi sağlar. Böylelikle anarşist bir toplumda gündelik hayatın, sıradan insan ilişkilerinin, konuşulan dilin veya bilimin neye benzeyeceğini daha canlı bir şekilde tasarlayabilmemizi sağlar. Garforth (2018: 92) da benzer şekilde, Marge Piercy'nin ünlü feminist ütopyası *Zamanın Kıyısındaki Kadın*'da Mattapoisett'teki yemeklerin çok canlı bir şekilde tasvir edilmesinin ne kadar önemli olduğundan bahseder. Mattapoisett gibi bir dünyayı arzu edip ona yönelmemiz için yemek kadar gündelik bir şeyin dahi orada nasıl olacağının tasviri oldukça önemlidir. Böylelikle iklim krizinin sıradan insanların gündelik hayatını nasıl etkileyeceğini canlı bir şekilde hikâyeleştiren bilimkurgu anlatıları, tam da O'Neill ve Nicholson-Cole'un bahsettiği tarzda bir özdeşleşmeyi sağlayabilir ve başka bir dünyaya yönelik arzu yaratabilir.

Elbette belki de en önemlisi, bu karakterlerin felaketin ortasında dahi bir şeyleri değiştirebildikleri dayanışma ve karşılıklı bağımlılık anlatıları örmektir. Doğa durumunda "insanın insanın kurdu olduğu" kabulü, zaten mevcut kapitalist gerçekçi paradigmanın çekirdeğini oluşturur; kapitalizm de zaten rekabetin bizim doğamızda olduğu kabulüyle kendisini "doğal" bir şey olarak sunar. Bu ön kabulü kapitalist uygarlığın sona erdiği anlatılarımızda da devam ettirdiğimizde görünüşte şimdikinden radikal olarak farklı bir dünyayı anlatıyor olsak da aslında mevcut paradigmayı aynen devam ettirmiş oluruz. Mevcut olana gerçek bir alternatif tasarlamak ancak kurumların çöktüğü felaket sonrası bir dünyada hayatta kalabilmemiz için dayanışmanın ne denli elzem olduğunun bilinciyle mümkün olabilir.[2]

Edebiyat kuramcısı Robert Scholes (1975), bilimkurgunun bizi bugünkü davranışlarımızın sonuçları üzerine düşünmeye en çok iten kurgu türü olduğunu

2 Bu noktada tıpkı eleştirel ütopyalar gibi, distopyaların da sınırlılıklarını ve problemlerini fark eden ve distopyanın özeleştirisini veren "eleştirel distopya" diye bir türün de var olduğuna değinmek gerekir. Eleştirel distopyalar umudun olmadığı bir sona kapanmak yerine distopyaların içindeki kaçış ve başkaldırı olanaklarını araştırırlar. Kapitalist gerçekçilik tarafından kuşatıldığımız günümüzde ütopyacılığın yalnızca distopyadan çıkış olanaklarını araştırmayıp, mevcut olanın radikal alternatiflerini de tasarlamasının önemli olduğunu düşündüğüm için bu yazıda eleştirel distopyaları irdelemedim. Eleştirel distopyalar hakkında daha detaylı bilgi için bkz. (Moylan, 2000).

söyleyerek, bugünde saklı olan imkânları açığa çıkarma ve henüz mevcut olmayanı hayal etme konusunda bilimkurguya bilişsel bir sorumluluk yükler. Yazının son bölümünde, bu sorumluluğu açıkça üstlenmiş bir yazarın, çağımızın önde gelen ütopyacı bilimkurgu yazarlarından Kim Stanley Robinson'ın *The Ministry for the Future* romanını inceleyecek ve bu metni, yukarıda saydığım nitelikleri taşıyan bilimkurgulara güncel bir örnek olarak göstereceğim.

Felaketin ortasında yeşeren umut: *The Ministry for the Future*

Robinson'ın 2020 yılında yayımlanan iklim-kurgu türündeki bu romanı, küresel iklim değişikliğinin etkilerinin artık öldürücü seviyeye geldiği yakın bir gelecekte, 2025 yılında başlar. Paris İklim Anlaşması'nın tarafı olan ülkelerin hedeflerini gerçekleştirmekte başarısız olmaları sonucunda 2025 yılında Birleşmiş Milletler tarafından İsviçre'de –daha sonra "Gelecek Bakanlığı" olarak adlandırılacak– bir yan komisyon kurulur. Gelecek Bakanlığı gelecek kuşakların haklarının da şimdiki kuşak kadar gözetilmesi gerektiği fikrinden hareketle, iklim değişikliği problemini daha etkili bir şekilde çözmekle görevlendirilir. Ne var ki komisyonun kurulmasından çok kısa bir süre sonra Hindistan'ı vuran ani bir sıcak hava dalgası, yirmi milyonun üzerinde insanın ölümüyle sonuçlanır. Roman bize bu felaketten sonraki birkaç on yıllık süreci anlatır. Çizilen tam anlamıyla bir kriz tablosudur; bu süreçte yüzlerce biyolojik tür yeryüzünden tamamen silinir, kimi bölgeler barınılamaz hale gelir, radikal eylemci gruplar ortaya çıkar ve iklim krizi konusunda dünyayı harekete geçirmek için saldırılar düzenlerler. Örneğin uçuşların azalması için uçaklara saldırır, hayvancılığı azaltmak için deli dana virüsü yayarlar.

Gelgelelim *The Ministry for the Future*, felaketin ortasında ütopyacı itkiyi canlı tutmayı başarır. Bu felaketin sonucu topyekûn çöküş olmaz. Örneğin Hindistan siyasetinde büyük değişimler olur. İktidardaki milliyetçi parti gönderilir ve her kesimden Hintlinin bir araya geldiği bir halk partisi kurulur. Özelleştirilmiş enerji şirketleri kamulaştırılır, kömür santrallerinin yerine yenilenebilir enerji santralleri açılır. Küresel işçi sınıfının büyük bir kısmını oluşturan Hintliler, dünyanın geri kalanına örnek olacak bir modeli hayata geçirir. Bunun sonucunda ülkede tarım düzelir, verim artar. Bu felaketten sonra bir halk âdeta yeniden doğar. Dünyanın başka yerlerinde de yüzlerce yeşil örgüt ortaya çıkar. Jeomühendisler Antarktika'daki buzullarda delikler açıp alttan su çekerek su seviyesinin yükselmesini önlemeye çalışırlar. Gelecek Bakanlığı dünyadaki merkez bankalarını *carbon coin* diye adlandırılan bir para birimine geçmeye ikna eder. Şirketlere yakmadıkları ton karbon başına ödeme yapılınca, fosil yakıtlar az bulunan ve pahalı enerji kaynakları haline gelirler. Bu dünyadaki ekonomik dengeleri tamamen değiştirir, yenilenebilir enerjiyi fosil yakıtlardan çok daha ucuz

bir şey haline getirir. Bu kolektif çabanın sonucunda birkaç on yıl içerisinde temiz enerji üretiminin arttığı, karbon yakımının azaldığı, iş güvencesinin ve temel hak ve hizmetlere erişimin arttığı, evrensel temel gelirin güvence altına alındığı, ultra zenginlerin ayrıcalıklarını kaybettikleri, özel mülkiyetin yüksek vergiler nedeniyle cazibesini yitirmesi sonucunda kamuya ait arazilerin genişlediği kapitalizm-sonrası bir yakın gelecekte buluruz kendimizi. Robinson dünyanın sonundansa kapitalizmin sonunu hayal etmenin mümkün olduğunu, büyük felaket anlarında dahi korkuya saplanmak zorunda olmadığımızı, kapitalist gerçekçiliğin alternatiflerinin de hayli "gerçekçi" olabileceğini bize gösterir. Romanda geçen bir ifadeyle, "iyi bir Antroposenin doğuşu"na (Robinson, 2020: 475) tanıklık ederiz.

Roman boyunca özellikle iki karakterin ana karakter olarak öne çıktığı söylenebilir: Hindistan'daki felaketi bizzat yaşayıp oradan güçlükle sağ kurtulmayı başaran Amerikalı yardım görevlisi Frank May ve Gelecek Bakanlığı'nın başında bulunan İrlandalı diplomat Mary Murphy. Ne var ki romanda felaketten sonraki gidişatı belirleyen daha pek çok aktöre anlatıcı olarak yer verilir: Dünyanın dört bir yanından felakete tanıklık etmiş olan insanlar, mülteciler, eylemciler, bilimciler, diplomatlar, mühendisler... Hatta birer aktör olarak Güneş'in, Tarih'in, Piyasa'nın, bir fotonun, bir karbon atomunun dahi söz aldığı bölümler vardır. McKenzie Wark'un ifadesiyle, "[k]omünist ufka doğru evrensel bir sıçrayış olarak devrim ânını değil, yeni bir hayat biçiminin küçük, hatta moleküler unsurlarının birikmesini ve birbirleriyle uzlaşmaya çalışmasını vurgular Robinson" (Wark, 2020: 266). *The Ministry for the Future* mekânını konumsuz bir bakışla tepeden gören klasik ütopyalardan değildir; dünyasını birkaç karakterin konumu ve perspektifi etrafında örmeye başlar ve bu moleküler unsurlar bir araya geldiklerinde yerkürenin birkaç on yıllık geleceğinin büyük ölçekli, "makro" anlatısını oluştururlar. Bu bakımdan *The Ministry for the Future* eleştirel ütopya geleneğine dahil edilebilecek bir romandır; ütopyacı olanı sınırları çizilmiş, tamamlanmış, statik bir *topos* olarak değil fakat daha iyi bir geleceğe doğru bir "yönelim" olarak içinde barındırır. David Harvey'in Robinson'un ünlü *Mars Üçlemesi* hakkında söyledikleri, bu metin için de söylenebilir: *The Ministry for the Future*'da "okuyucu, hali hazırda keşfedilmiş ve istikrarlı bir dünyayla karşılaşmaz, yeni bir sosyo-ekolojik dünya oluşumunun diyalektiklerinden geçirilir" (Harvey, 2008: 234). Çelişkileri olan bir ütopyadır bu, mükemmel değildir. İnsanlar ahlâki olarak tartışmalı edimlerde bulunur, yer yer şiddete başvurur, hatalar yapmaya, birbirleriyle çatışmaya devam ederler. Öfke ve yas duygularıyla boğuşarak yollarını bulmaya çalışırlar. Değişimi gerçekleştirmek isteyenler tehdit edilir, saldırıya ve suikasta uğrar. Ne felaket insanlarda ani bir aydınlanmaya yol açar ne de bu felaketin tek bir suçlusu, tek bir faili veya bir *deus ex machina* işlevi görecek kolay bir çözümü vardır. Ekonomik, politik ve bilimsel girişimler bir arada yürür ve hepsinin çözüme bir katkısı vardır.

Romanda değişim zor ve yavaş olur; insanlar bu denli büyük bir felaket sonrasında dahi davranışlarını, alışkanlıklarını değiştirmeye direnirler. Romandaki çoklu perspektifler bize bu felaketin herkes tarafından aynı şekilde deneyimlenmediğini, yani "aynı gemide olmadığımızı" açıkça gösterir. Batılı ülkelerin iklim değişikliği için gereken önlemleri almamasının bedelini Hindistan'ın ödediği vurgulanır; yerkürenin Yengeç ve Oğlak dönenceleri arasında kalan bölgeleri –ki dünyanın en yoksul bölgesidir bu aynı zamanda– iklim değişikliğine en az katkıda bulunup, sonuçlarından ise en fazla etkilenenlerdir. Nitekim Hindistan'daki büyük trajedi dünya çapında kısa süreli bir şoka neden olsa da Batılı ülkelerde hayat hızla normale döner; bu ülkeler uzun bir süre daha kayda değer önlemler almazlar. Ta ki Birleşik Devletler'in güney eyaletlerini de sıcak hava dalgalarının vurduğu ve 300 bin civarında insanın öldüğü bir an gelene kadar... Felaket bu sefer onların başına geldikten sonra dahi, Kuzeyli beyaz eyaletler ölenler yoksul azınlıklar olduğu için yine bu olayı da fazla umursamazlar ve olağan yaşamlarına devam ederler. Romanın özellikle uluslararası bir gerilla örgütünün Davos'taki Dünya Ekonomik Forumu'nu bastığı ve birkaç günlüğüne katılımcıları rehin alarak onlara yaptıklarının ne gibi felaketlere yol açtığını anlattığı kısmı dikkat çekicidir. Kitabın bir bölümünde bu birkaç günü oradaki elitlerden birinin perspektifinden de okuruz. Böyle bir rehin alınma deneyimi bile onun üzerinde gerçek bir etkide bulunmamış gibidir. Robinson, felaketin çözümünün yalnızca bilimsel-teknik bir probleme indirgenemeyeceğini, Antroposen'in her şeyden önce bir Kapitalosen olduğunu ve belki de en önemlisi kapitalizmin "gelecek kuşaklara karşı sorumluluk" fikriyle uzlaştırılamayacağını anlamıştır. Zira Marx'ın (2011: 263) *Kapital*'de yazdığı gibi "benden sonra tufan", kapitalizmin parolasıdır.

Yukarıda kurgunun henüz doğmamış gelecek nesillerle empati kurmamızı sağlamakta ne bakımdan işlevsel olabileceğinden bahsetmiştim. Kurgunun gerçekten de bize çok uzak olan dünyalarda yaşayan karakterlerle özdeşleşmemizi ve onların perspektifini benimsememizi sağlama gücü vardır. Romanın öldürücü bir sıcak hava dalgasının ne olduğunu bize anlatmakla yetinmeyip, sıcaktan kavrulan veya şehri sular altında kalan "sıradan" insanların tanıklıklarını aktarması, aşırı sıcağın beden üzerindeki etkilerini, hatta böyle bir ortamda yükselecek kokuları dahi canlı bir şekilde betimlemesi, bunları yaşaması hayli olası olan gelecek kuşakla empati kurmamızı kolaylaştırmaktadır.

Sonuç

Ben bu satırları yazarken haberlerde Kanada'daki orman yangınları nedeniyle New York'ta rengi turuncuya dönen gökyüzünün fotoğrafları dolaşıyor (Murray, 2023). Hindistan'da sıcaklıkların mevsim normallerinin üzerine çıkması sonucunda iki günde kırk alti kişi hayatını kaybetti (*Diken*, 2023). Etkilenen böl-

gelerden birisi de *The Ministry for the Future*'ın başındaki sıcak hava dalgasının vurduğu Uttar Pradeş oldu. Romanda anlatılan yakın gelecek, bizim bugünümüz olmuş durumda. Bugün bilimkurgunun sorumluluğu, durumun aciliyetini kavramak ancak sinik bir nihilizme de kapanmamak olmalı. Bu bakımdan romandaki kurgusal Gelecek Bakanlığı'nın sorumluluğuyla, bir kurgu türü olarak bilimkurgunun sorumluluğu arasında bir paralellik var.

Krizin ve felaketin "yeni" olanı kurmak için bir fırsat olduğu doğrudur. Kapitalistler bunu bilir ve bu anları hızlı bir şekilde örgütlerler. Buna ancak bu fırsatı kamu yararına örgütleyerek karşılık verebiliriz. Ne kurgunun ne de sosyal teorinin mevcut olanı eleştirmesi yeterlidir. Tıpkı felaket ve kriz gibi felaket ve kriz anlatılarının da ticari olarak epey kârlı olduğu günümüzde, bilimkurgunun kapitalist gerçekçiliğe alternatifler düşlemeye cesaret etme sorumluluğu vardır. Kapitalist gerçekçiliğin ürettiği arzulara yanıt olarak kurgu da kendi araçlarıyla başka bir yaşama yönelik arzu yaratmalıdır; kapitalizmin vaatlerine güçlü alternatifler olacak vaatler üretmelidir. Alternatifin tatminkâr, adil, serpilip gelişebileceğimiz bir yaşam olacağı konusunda gerçekçi vaatler...

Bir bilimkurgu romanı elbette dünyayı tek başına değiştiremez. Dünyayı politik eylemler değiştirir. Öte yandan ütopyacı bilimkurgu metinleri türe içkin olan yadırgatma etkisi sayesinde dünyamıza mesafe almamızı sağlayabilir, daha iyi bir dünyaya yönelik arzu yaratarak ve bu dünyaya ulaşabileceğimiz umudunu bize vererek politik imgelemimizi ateşleyebilir. Edward Bellamy'nin ünlü ütopyası *Geçmişe Bakış*'ın, Birleşik Devletler'de sosyalist düşüncenin yayılmasında *Komünist Manifesto*'dan bile daha etkili olduğu söylenir (Kumar, 2006: 227). Heinlein'ın *Yaban Diyarlarda Yabancı*'sı '68 kuşağının âdeta kutsal kitabı haline gelmiştir. Niçin kapitalizmin sonunu görmüş, sürdürülebilir bir dünyada yaşayan gelecek kuşaklar da günümüzde yazılmış bir bilimkurgu romanı için benzer şeyler söylemesinler ki?

KAYNAKÇA

Adorno, T.W. ve Horkheimer, M. (2010) *Aydınlanmanın Diyalektiği*, Ülner, N. ve Karadoğan, E.Ö. (çev.), Kabalcı, İstanbul.

Amsler, S.S. (2010) "Bringing Hope 'To Crisis': Crisis Thinking, Ethical Action and Social Change" Skrimshire, S. (der.) *Future Ethics: Climate Change and Apocalyptic Imagination* içinde, Continuum, Londra, 129-152.

Angus, I. (2016) *Facing the Anthropocene: Fossil Capitalism and the Crisis of the Earth System*, Monthly Review Press, New York.

Bloch, E. (2011) *Umut İlkesi Cilt 1*, Bora, T. (çev.), İletişim, İstanbul.

Buck-Morss, S. (2004) *Rüya Âlemi ve Felaket: Doğu'da ve Batı'da Kitlesel Ütopyanın Tarihe Karışması*, Birkan, T. (çev.), Metis, İstanbul.

Callinicos, A. (2020) "Capitalism and Catastrophe", *Socialist Worker*, 29 Aralık, https://socialistworker.co.uk/socialist-review-archive/capitalism-and-catastrophe/

Canavan, G. (2014) "'If the Engine Ever Stops, We'd All Die': *Snowpiercer* and Necrofuturism", *Paradoxa*, 26: 41-66.

Claeys, G. (2022) *Utopianism for a Dying Planet: Life After Consumerism*, Princeton University Press, Princeton.

Diken. (2023) "Hindistan'da kavurucu sıcaklardan 46 kişi öldü", 17 Haziran, https://www.diken.com.tr/hindistanda-kavurucu-sicaklardan-46-kisi-oldu/

Doctorow, C. (2020) "The Dangers of Cynical Sci-Fi Disaster Stories", *Slate*, 13 Ekim, https://slate.com/technology/2020/10/cory-docotorow-sci-fi-intuition-pumps.html

Fisher, M. (2009) *Kapitalist Gerçekçilik: Başka Alternatif Yok mu?*, Çağalı Güven, G. (çev.), Habitus Yayıncılık, İstanbul.

Garforth, L. (2018) *Green Utopias: Environmental Hope Before and After Nature*, Polity Press, Cambridge.

Harvey, D. (2008) *Umut Mekânları*, Gambetti, Z. (çev.), Metis, İstanbul.

Hicks, H.J. (2016) *The Post-Apocalyptic Novel in the Twenty-First Century: Modernity Beyond Salvage*, Palgrave Macmillan, New York.

Hobsbawm, E. (1996) *Kısa 20. Yüzyıl: 1914-1991 Aşırılıklar Çağı*, Alogan, Y. (çev.), Sarmal Yayınevi, İstanbul.

Jameson, F. (2009) *Ütopya Denen Arzu*, Aydar, F.B. (çev.), Metis, İstanbul.

Klein, N. (2010) *Şok Doktrini: Felaket Kapitalizminin Yükselişi*, Özgül, S. (çev.), Agora Kitaplığı, İstanbul.

Krznaric, R. (2010) "Empathy and Climate Change: Proposals for a Revolution of Human Relationships" Skrimshire, S. (der.) *Future Ethics: Climate Change and Apocalyptic Imagination* içinde, Continuum, Londra, 153-172.

Kumar, K. (2006) *Modern Zamanlarda Ütopya ve Karşıütopya*, Galip, A. (çev.), Kalkedon, İstanbul.

Marx, K. (2011) *Kapital 1. Cilt*, Selik, M. ve Satılgan, N. (çev.), Yordam Kitap, İstanbul.

Moore, J. W. (2015) *Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital*, Verso, New York.

Moylan, T. (2000) *Scraps of the Untainted Sky: Science Fiction, Utopia, Dystopia*, Westview Press, Oxford.

Murray, C. (2023) "New York City's Smoke-Filled Air—Caused By Canadian Fires—Explained", *Forbes*, 7 Haziran, https://www.forbes.com/sites/conormurray/2023/06/07/new-york-citys-smoke-filled-air-caused-by-canadian-fires-explained/?sh=428124794b61

O'Neill, S. ve Nicholson-Cole, S. (2009) "'Fear Won't Do It': Promoting Positive Engagement With Climate Change Through Visual and Iconic Representations", *Science Communication*, 30(3): 355-379.

Robinson, K. S. (2020) *The Ministry for the Future*, Orbit, Londra.

Saito, K. (2022) *Marx in the Anthropocene: Towards the Idea of Degrowth Communism*, Cambridge University Press, Yeni Delhi.

Scholes, R. (1975) *Structural Fabulation: An Essay on the Fiction of the Future*, University of Notre Dame Press, IN: Notre Dame.

Solnit, R. (2009) *A Paradise Built in Hell: The Extraordinary Communities That Arise in Disaster*, Viking, New York.

Somay, B. (2010) *Tarihin Bilinçdışı: Popüler Kültür Üzerine Denemeler*, Metis, İstanbul.

Suvin, D. (1979) *Metamorphoses of Science Fiction: On the Poetics and History of a Literary Genre*, Yale University Press, New Haven.

Wark, M. (2020) *Moleküler Kızıl: Antroposen Çağının Teorisi*, Yardımcı, C. (çev.), Metis, İstanbul.

Peki, kadınlar hâlâ gebe kalacak mı?

Neslihan Cangöz

Özet: Kadın bedeni, doğum ve üreme meseleleri genel olarak felaket anlatılarının, özel olarak da ütopya, distopya yazının kayıtsız kalamadığı konular olagelmiştir. Bu meselenin feminist ütopya ve distopyalarda nasıl ele alındığı Marge Piercy'nin *Zamanın Kıyısındaki Kadın*, Ursula Le Guin'in *Karanlığın Sol Eli* ve Margaret Atwood'un *Damızlık Kızın Öyküsü* adlı eserleri çerçevesinde tartışılmıştır. Bilimkurgu örneği olarak ise *Alien* adlı film serisinden özellikle *Prometheus, Alien 3, Alien: Resurrection* seçilerek yeni üreme teknolojileri ile eski annelik mitlerinin ilişkisi sorgulanmıştır.

Anahtar sözcükler: Kadın bedeni, doğum, üreme, feminist ütopya/distopya, Marge Piercy, Ursula Le Guin, Margaret Atwood.

Giriş

Bu yazı üzerine düşünürken memlekette 6 Şubat depremi olmuştu. Yaşadığımız en büyük felaketlerden biriydi. Hızlıca malzeme listeleri hazırlanmış ve ilk haftadan itibaren bölgeye gönderilmeye başlamıştı. İşte su, yiyecek, battaniye ve giyecekti ilk akla gelenler. Sonraki günlerde ise özellikle kadınların, feminist örgütlerin dikkat çekmesiyle içerisinde ped ve iç çamaşırının da olduğu "hijyen setleri" hazırlanıp gönderildi/götürüldü. Sonra yine uyarılarla büyük beden külotlar, gecelik değil ama pijamalar ve hatta tumanlar ekledik kutulara. Felaketin tam göbeğinde hâlâ regl olunuyor, çadırda kalan kadınları eski/yeni kocaları öldürüyor, bekârlara çadır sırası gelmiyor, kadınlar güvenliklerinden endişe ederek geceleri dışarıdaki tuvaletlere gidemiyordu. Hâsılı, cinsiyetler açısından gündelik hayat bildiğimiz gibi devam ediyordu. Ben de bu yazıda "Yıl olmuş 2200, distopya/ütopya edebiyatında kadın bedeni, üreme nasıl tasavvur ediliyor acaba?" sorusunu kurcalamak istedim. Günlük hayattaki toplumsal cinsiyet rolleri, felaaketlere rağmen hayatta kalmayı başarabiliyor muydu? Yani etrafımız-

daki her şeyin yandığı, yıkıldığı, yok olduğu, hatta insan anatomisinin bir şekilde yapıbozuma uğradığı bir anda çocuk doğurma, annelik rolleri ya da bakım emeği yine kadının payına mı düşüyordu?

Felaket anlatısı için uygun bir tür olarak ilk akla gelen distopya olsa da distopyayı hem etimolojik hem de tarihsel olarak ütopyadan bağımsız veya sadece ütopyanın *versusu* olarak açıklamak mümkün değil. Zira hem distopya hem de ütopya eleştireldir. Ütopyacı anlatı şimdiki düzenin, yani ideal olmayanın eleştirisini ideal olanı ortaya koyarak sunarken, distopik anlatılar ise var olan durumdan hareketle geleceğe dönük uyarıları da içerisinde barındıran örtük eleştiri metinleridir. Nihayetinde var olanın eleştirisi daha iyisi düşünülemiyorsa ne işe yarar? Dolayısıyla her ikisi de somut gerçekliğe ilişkin bir itiraz içerdiğinden, etrafımızda olup bitenle bağını aynı yerden kurduğundan kadın bedeni, üreme meselelerine ütopyalar üzerinden de bakmak gereklidir.

Olduğundan daha iyi bir hayat, daha iyi bir dünya hayallerinin tarihi uzun. Ütopya yazını ise karmaşık ve birbiriyle çelişkili. Çünkü temelinde tarihsel bağlamlarıyla belirli sınıfların, cinsiyetlerin, ırkların veya bireylerin karşılanmamış ihtiyaç ve istekleriyle biçimlenmiş bir toplum tahayyülü var. Dolayısıyla kimin tahayyülü olduğu önemli. Mesela Batılı edebî ütopya geleneğinin başlangıcı sayılan Thomas More'un 1516 tarihli *Ütopya*'sı dahil, Bacon'ın *Atlantis* (1626) ve Campanella'nın *Güneş Ülkesi* (1643) adlı klasik ütopyalarında olduğu gibi, eşitlikçi ütopyalar kurmayı deneyen pek çok filozof, kadın cinsini bu eşitliğin dışında tutar.[1] 1970'li yıllara gelindiğinde ise Joanna Russ'ın tabiriyle, ABD'de bilimkurgu yazını içerisinde, kadın hareketiyle eşzamanlı olduğu açıkça görülen biçimde, feminist ütopyalarda mini patlama yaşanır (Russ, 1981). Ursula Le Guin'in *Karanlığın Sol Eli* (1969) ve *Mülksüzler* (1974), Marge Piercy'nin *Zamanın Kıyısındaki Kadın* (1976), Joanna Russ'ın *Dişi Adam* (1975), Samuel Delany'nin *Triton* (1976) ve James Tiptree Jr. takma adını kullanan Alice Sheldon'ın *Houston Houston Duyuyor musun?* (1976) adlı eserleri bunlardan sadece birkaçıdır. Ancak bu metinler bir toplum anayasası sunan, statik, izole ve bir biçimde diktatoryal olan ütopyalardan farklıdır. Hatta Angelika Bammer (1991: 25) "erkekler ideal devlet isterken kadınlar devletsizlik ister" diye sloganlaştırır. Feminist ütopyalar klasik ütopya yazınını kökten değiştirmiş, mükemmel ve çatışmasız toplum tahayyüllerine yanaşmamışlardır. Tom Moylan (1986: 10, 44-45) *İmkânsızı İste* (*Demand the Impossible*) adlı kitabında yeni bir kavramsallaştırmayla, yukarıda sayılan feminist ütopyaları eleştirel ütopyanın (*critical utopia*) başlıca örnekleri olarak görür. Moylan "Eleştirel ütopya için en önemli konu, ütopyacı geleneğin sınırlamalarının farkında olunması ve böylelikle bir taslak/plan

1 Sonradan düşünceleri bilimsel sosyalizme uygun bulunmayıp ütopyacı olmakla itham edilen Owen, Fourier, Saint-Simon gibi ilk sosyalist düşünürler hariç demeliyim. Mesela henüz 1808'de Fourier şöyle yazar: "Toplumsal değişiklikler ve tarihsel dönemin değişiklikleri kadınların özgürlüğe doğru ilerlemeleri sonucunda gerçekleşir ve toplumsal düzenlerin çöküşü kadınların özgürlüğünün azalması sonucunda gerçekleşir" (akt. Segal, 2020: 170).

olarak ütopyayı reddederken bir hayal olarak ütopyanın korunması olmuştur," der. 70'li yılların feminist ütopyalarında annelik, üreme hakları, bakım emeği kadınların ezilmişliğinin temel sebebi olarak görüldüğü için başat meselelerdir. Dönemin feminist yazarları, tüm cinsel kimlikler açısından daha iyi bir gelecek ihtimalini, bu şefkatli toplumu, toplumsal cinsiyet ilişkilerinden kurtulmuş bir dünyanın mümkün olduğunu, kadın bedeni üzerindeki tahakküm gibi dokunulmadan kalan meseleleri ütopya aracılığıyla ayrıntılandırmış, tartışmaya açmış ve mutlu veya umutsuz bir sona varmadan ütopik toplumu da eleştirel bakışla sunmuştur.

Ütopya –Le Guin'in *Mülksüzler*'de isimlendirdiği gibi– muğlaktır. Moylan'a göre:

> ... her yeni ütopyada toplumun tutarsızlıkları, başarısızlıkları, problemleri ve hatta "daha iyi yer"deki sömürü ve otoritenin devamlılığı gösterilerek ütopyacı itki sorgulanır (...) [E]leştirel ütopyada, toplumsal dönüşümün kahramanları kolektiftir, merkezin dışında yer alır ve genellikle baskın, beyaz, heteroseksüel, şövenist erkekler değil, kadın, gay, beyaz olmayan karakterler olarak sunulur.

Bu eserlerin arasında üremeyi mesele edinmeleri ve kadın bedeninin bebeğin büyüyeceği tek yer olmaması gibi alternatifleri tartışmaları nedeniyle *Zamanın Kıyısındaki Kadın* ve *Karanlığın Sol Eli* romanlarını yıllar sonra tekrar ziyaret etmem gerekir.

Piercy'nin (1992) *Zamanın Kıyısındaki Kadın* romanında Connie adlı Meksikalı-Amerikalı kadın kahraman iki farklı dünya arasında gidip gelir: biri günümüzün "gerçek" dünyası, akıl hastası olarak kapatıldığı New York şehrindeki Bellevue Hastanesi, diğeri ütopyacı bir toplumun yaşadığı Mattapoisett. Ancak Mattapoisett gelecekteki olası dünyalardan sadece biridir, başka dünyalar da mümkündür ve bunlardan, teknolojinin zengin, beyaz Batılı erkeklerin çıkarına hizmet ettiği birinde kadınlar, ya fahişe ya da sadece üreme için kullanılan anneler olarak var olabilir. Üstelik gelecekteki bu distopik dünya, roman boyunca ütopik toplumu yok etmek üzere saldırır. Gerçek dünyada Connie ayakta kalmaya çalışan ama başaramayan, kızının velayetini kaybetmiş, tek dostu yeğeni Dolly'nin ihanetine uğramış ve akıl hastanesine kapatılmış biridir. Oldukça gelişmiş zihinsel güçleri sayesinde Connie, Luciente ile tanışır ve onun ütopyacı fütüristik dünyasını ziyaret eder. Connie'nin zamanının "gerçek" dünyasıyla Luciente'nin dünyası arasındaki en önemli fark üremeye ilişkindir. Gerçek dünyada Connie gibi yoksul kadınlar ya tehlikeli bir kürtaj için para bulmaya çalışacak ya da çocuğunun elinden alınma riskine karşı kaçacakken Mattapoisett'te bebeklerin hepsi istenen ve tam anlamıyla bakılan bebeklerdir. Çünkü üreme heteroseksüel cinsel ilişkiye bağlı değildir: bebekler kuluçka makinesi benzeri bir yerde (*brooder*) yaratılır ve annenin rahminde değil, "birthing chambers"

denilen havuzların içinde büyür. Bu yöntemde *brooder* yalnızca bebek istendiğinde ve talep edildiğinde aktive edildiği için istenmeyen gebelikler olmaz. Connie'nin *brooder*la ilk kez karşılaştığında gördüğü manzara şudur: bir düğmeye basılarak yana doğru kayan kapılar ve her biri ayrı kesede, içi akışkan sıvı dolu genişçe bir havuzun içinde yavaşça aşağı yukarı sallanan yedi bebek (Piercy, 1992: 100). Connie kürtaj için beş parasız bir biçimde hastaneye gittiği ânı hatırlar. Operasyon sonunda kanaması devam eden Connie'nin şikâyetine hastanenin cevabı rahmini tamamen almak olmuştur. Dolayısıyla tankların içerisindeki bebekler ilkin şaşırtıcı ve hatta hafiften korkutucu gelse de gerçek dünyadaki deneyimiyle karşılaştırınca Connie bunun çekici ve uygulanabilir bir seçenek olduğunu düşünür.

Piercy'nin romanı, Fredric Jameson'ın "bu edebî türün alametifarikası açıkça metinlerarası olmasıdır" saptamasını haklı çıkarırcasına Huxley'in (2021) halihazırdaki cinsiyetçi ilişkileri sürdüren *Cesur Yeni Dünya* adlı distopyasına feminist bir yanıt olarak görülebilir. Hatırlanacağı üzere, *Cesur Yeni Dünya* romanında yalnızca nesnelerin değil, insanların da taşıyıcı bantta üretildiği, ailenin, eşin, çocuğun olmadığı aşırı Fordist bir dünya eleştirisi vardır. Eh, birilerinin distopyası başka birilerinin ütopyasıdır nihayetinde!

Mattapoisett'te çocuklara komünal olarak hep birlikte bakılır. Her bir çocuğun cinsiyeti belli olsa da, çocuklar cinsiyetlerine göre ayrılmazlar. Hatta heteroseksüel ailelerde yaşamazlar, duygusal gelişim ve bağlanma için her bir çocuğun farklı cinsiyetlerden üç "mems"i[2] vardır. Çocukla biyolojik bağı olmayan bu üç "mems" bildiğimiz annelik, babalık ve aile kurumundan başka bir yapı önerir.

Hamileliği ve doğumu eleyerek Piercy, cinsiyet rollerinin genellikle kadınları canlı doğumla ilişkilendirmeye bağlı olduğunu ve sonuç olarak mevcut klişelerimizin çoğunun değiştirilebileceğini düşünür. Yani kadınlık –ve inşasında eklenen olumsuz değerler– genellikle karmaşık bir şekilde biyolojik annelikle ilişkilendirilir. Frances Bartkowski'nin (1991: 69) iddia ettiği gibi "Piercy'nin vizyonu (cinselliği bu şekilde yeniden düzenlemesi) kapsamlı bir alternatif aile inşa etmesine izin veriyor: görevler, işlevler, davranışlar açısından cinsiyete özgü olmayan bir dünya, ancak yine de biyolojik olarak erkek ve dişi insanlardan oluşan bir dünya". Bu dünyada cinsel ilişkinin üreme ile bağlantısı kalmamış, monogami ve heteroseksüel ilişki diğer ilişki biçimlerinin içerisinde mümkün olan bir başka seçenek olmuştur. Mattapoisett'te erkekler de emzirebilir ve annelik her iki cinsiyet için de mümkündür. Luciente "Biyolojiye bağımlı kaldığımız sürece hiçbir zaman eşit olamazdık. Ve erkekler hiçbir zaman sevgi ve şefkat dolu olabilecek kadar insancıllaştırılamazlardı. Böylece hepimiz anne ol-

2 Piercy, İngilizce "anneler" anlamına gelen "moms" kelimesini sadece kadınları işaret etmemesi için değiştirerek "mems" kelimesini icat etmiş, Türkçe çeviride ise "anne" kelimesi kullanılmıştır. "Brooder" için ise "çocuk üretim evi" kelimesi tercih edilmiştir.

duk," der Connie'ye (Bartkowski, 1991: 103). Erkeklerin de emzirebilmesi "o kanla ve sütle mühürlenen çok eskilerden gelen gücün kalıntılarını erkeklerin çalmasına izin vermişler" diye düşünen ve emzirmeyi seven Connie'yi kızdırır:

> O ta derinlerdeki, rahminden bedenine yayılıp koyu uçlu göğüslerine gelen sıcak süt bağını severdi. Ağır göğüsleri Angelina'nın çiçek yüzüne, kollarında tuttuğu tatlı ayçiçeği yüzüne açılırdı. Sevişmekten daha yumuşak ve sakin ama onun kadar muhteşem ve doyurucu o duygusal bağın akıntıları üzerinde sürüklenirdi (Bartkowski, 1991: 131).

Luciente ise erkeklerin emzirmesini bağ kurmakla, yakın olmakla ilişkilendirerek "sevmenin ve duyumsal hazların kucakla(n)ma, emme ve okşamadan kaynaklandığını" söyler. Aslında bu ütopyada Piercy erkekleri elemeden babalığı elemiştir. Bartkowski'nin belirttiği gibi "(Piercy'nin) alternatif akrabalık sistemlerinin tasviri patriyarkal toplumsal cinsiyet sisteminin temel bir yasasını, babalığa (paternity) atfedilen aşırı önemi altüst eder" (77). Piercy'nin ütopyasında embriyonun, fetüsün suni bir rahimde büyümesi, kadınların doğum yapmasını ezilmelerinin başlıca sebebi olarak görmesi aslında Shulamith Firestone'un *Cinselliğin Diyalektiği* kitabındaki özcü görüşlerine dayanır. Firestone'a (1970: 11-12) göre:

> ... en temel eşitsizlik, erkeklerin çıkarları doğrultusunda konsolide edilmiş kurumsallaştırılmış bir biçimde insan ırkının yarısının tüm çocuklara bakmak ve taşımak zorunda olmasıdır. (...) Türün yeniden üretiminin psikolojik, duygusal ve kültürel yükü yanında maddi olarak maliyeti de kadınların üstüne yıkılmıştır... Kadınların ezilmesi ancak erkek ve kadın arasındaki ayrım önemsiz hale geldiğinde son bulacaktır. Her iki cinsin yararına, sadece kadınların insan ırkının devamını sağlamasının yerini suni üretim alabilir veya en azından seçenek olarak var olabilir.

Sınıflı ve/veya teknolojiyi erkeklerin kontrol ettiği bir dünyada suni üremenin öjenik ideolojilere yol açabileceğini veya sadece üst sınıfların ulaşabileceği bir ayrıcalık haline gelebileceğini, iktidarın dönemsel çıkarlarına uygun olarak manipüle edilebileceğini unutmadan bir sonraki kitaba, *Karanlığın Sol Eli*'ne (Le Guin, 2012) geçelim.

Le Guin bu romanda tamamıyla farklı toplumsal ve yeniden üretim/üreme düzeni tasavvur eder; sabitlenmiş cinsiyet fikrini değiştirir. Gethen gezegeninin sakinlerinin cinsiyetleri döngüseldir, aynı karakter bazen erkek, bazen dişi olabilir. İnsanlar psikolojik olarak her iki rol için de donanımlıdır. Hamilelik ve doğumun bütün özellikleri korunmuş ve her iki cinsiyet için mümkün hale getirilmiştir. Gethen'de yaşayan her bir kişi gündelik hayatının önemli bir bölümünü cinsiyetsiz geçirir, her iki genitali de saklı ve geri çekilmiştir. Sürekli cinselliğin yerine Gethenlilerin Kemmer denilen kızışma dönemi vardır. Romanda bir gözlemci "Kemmer" dönemini şöyle anlatır:

> Kemmerin ilk evresinde tümüyle androjen durumdalar. Cinsiyet ve cinsel güç yalıtılmış haldeyken edinilmiyor... Bir Gethenli tek başına ya da kemmer devresinde olmayan birileriyle birlikte kaldığı takdirde birleşme yetisi kazanamıyor... Kişi kemmer devresinde bir eş bulduğunda hormon salgısı artıyor (en çok dokunmayla-salgı mı? Koku mu?) ve bu eşlerden birinde erkek ya da dişi hormonları baskın olana dek sürüyor. Genital organ duruma göre büyüyor ya da ufalıyor, cinsel ilgi yoğunlaşıyor ve bu değişiklikten etkilenen diğer kişi öteki cinsel rolü üstleniyor... Normal bireylerin kemmerde şu veya bu cinsel role yönelik eğilimleri yok, erkek mi yoksa dişi mi olacaklarını bilemiyorlar ve bir seçim yapamıyorlar... Cinsiyet bir kez belirlendi mi kemmer periyodu boyunca değişmiyor. Kemmer oldukça ani bir biçimde sona eriyor ve eğer gebelik olmamışsa birey birkaç saat içinde sommer evresine dönüyor... Birey dişi rolündeyse ve gebe kalmışsa hormon aktivitesi kuşkusuz devam ediyor, gebelik ve emzirme döneminde dişi olarak kalıyor... Emzirmenin bitmesiyle dişi yeniden sommere giriyor ve tekrar tam bir androjen oluyor (Le Guin, 2012: 85-86).

Dolayısıyla *Karanlığın Sol Eli*'nde bir kişi farklı dönemlerde hem anne hem baba olabilir, hamilelik ve doğumu her iki cins de tecrübe eder, zahmet ve ayrıcalıklar oldukça eşit paylaşılır. Piercy, toplumsal cinsiyet rollerini, Mattapoisett'te doğumu teknoloji evrenine göndererek, Le Guin ise doğumu ve cinsiyeti muhafaza edip, eyleme kapasitesini her cinse de vererek aşmaya/değiştirmeye çalışmıştır. Luciente "Böylelikle hepimiz anne olduk," derken *Karanlığın Sol Elinde* "Kral Hamile" haberleri dolaşır!

Romanın iki önemli kahramanından biri dünyadan Gethen gezegenine gelen Genly Ai adlı ziyaretçi, diğeri ise Gethenli Estraven'dir. İkili, kutup soğuğuna benzer, oldukça zor doğa koşullarında, aynı çadırda kalarak uzun yolculuklar yaparlar. Estraven günlüğüne şunları yazar:

> Akşam yemeklerinden sonra çadırda oturup konuşmaya başladık gene. Kemmerde olduğumdan Ai'yi görmezden gelmek benim için daha kolay olurdu belki ama iki kişilik bir çadırda zor bu. Sorun şu ki o da, kendi tuhaf tarzında kemmerde, her zaman kemmerde o. Garip, seviyesi düşük bir arzu olmalı, yılın her gününe yayılmış durumda ve cinsiyet seçimi diye bir şey yok (Le Guin, 2012: 196-197).

Roman boyunca Ai tarafından da benzer rahatsızlıklar dile getirilir:

> Kırmızımsı ışıkta yüzü düşünceler arasından size bakıp konuşmayan bir kadının yüzü kadar yumuşak, incinebilir ve uzaktı. Ve tekrar (...) her zaman görmeye korktuğum ve görmemiş gibi yaptığım şeyi gördüm onda; bir erkek olduğu kadar bir kadın olduğunu (...) (a)ramızdaki derin ve ani arkadaşlık hissinin artık kabul edilmiş ve anlaşılmış fakat giderilmemiş olan o cinsel gerilimden doğduğunu düşünüyordum; sanırım o da... (Le Guin, 2012: 209).

Gethen'de soy anadan gelir; evlilik, çekirdek aile haliyle yoktur; tecavüz imkânsızlaştırılmıştır. Kadınların dört duvar arasında tek başlarına çocuk bakı-

mından sorumlu olmasına, bu zor ve adaletsiz işbölümüne karşılık Gethen'de "on yedi ile otuz beş yaş arasındaki" herkes "çocuk bakımına bağlanabilir" durumdadır ve "bu yüzden de burada hiç kimse başka yerlerdeki özgür erkekler kadar özgür değil"dir. Dünyalı gözlemciye göre "Çocukların anne ve babayla hiçbir psiko-seksüel ilişkisi yok. Kış'ta Ödip mitosu yok"tur (Le Guin, 2012: 88). Le Guin'in romanında çocukların doğumu için kadın bedenine ihtiyaç olsa da tıpkı Piercy'nin romanında olduğu gibi çocuk bakımı ve gündelik hayatın yeniden üretimi yarı komünal, yarı kabile hayatı içinde çözümlenir. Bugünün dünyasında olduğu gibi gündelik hayatın sürdürülmesi için gerekli ama "istenmeyen" işleri düşük ücretler karşılığında alt sınıflar, göçmenler veya karşılıksız olarak aile içindeki kadınlar yapmaz.

Diğer taraftan Le Guin, kurguladığı bu cinsiyet sisteminin hayatı bayram etmeye yetmeyeceğini de gösterir. Sürekli kutup soğuğu, bu soğukta yolculuk eden kahramanlar ve açlıkla mücadele etmeleri, Gethen'deki iki topluluktan birinin kral tarafından yönetilen anarşist bir toplum iken diğerinin totaliter bir devlet olması ve savaş tehdidi gibi unsurlar romanı eleştirel ütopyaya dahil eder.

Karanlığın Sol Eli yayımlandığı dönemde bazı feministlerin eleştirilerine maruz kalmıştır. Mesela Sarah Lefanu (1988: 136) "Feminist bir okuma, Le Guin'in 'insanlarının' neden hep erkek olduğu sorusunu sorar. Erken dönem eserlerinde bu durumu çekingenliği ve gelenekselliği ile açıklamıştır ama [bu romanı kastediyor] son eserleri için artık bu özür kullanılamaz. Bilimkurgu, kadın yazarı gerçekçi romanın erkek özneliğinin her şeyin üstünde olduğu sınırlamasından kurtarır," derken Russ, kullanılan zamirlere dikkat çekerek romanda tek bir kadın olmadığını ifade eder. Moylan (1986: 101) ise özetle "Le Guin'in ütopyası, özgürlükçü ve feminist bir değerler sistemini ifade ederken, metnindeki boşluklar ve çelişkilerle, erkek ve heteroseksüel üstünlüğün ayrıcalığını ele verir," diyecektir. Le Guin (2018) ise 1976'da yazıp 1987'de yeniden gözden geçirdiği makalesiyle eleştirilere cevap verir ve pek çoğunu ilkinde gönülsüz, ikinci yazımda ise zarifçe kabul eder. Mesela "Gethenlileri oldukça gereksizce heteroseksüelliğin içine hapsettim (...) homoseksüel pratik tabii ki olanaklıydı, kabul edilebilirdi" veya "o(he)/o(she) için bir zamir icat ederek İngilizceyi parçalamayı reddediyorum," derken sonrasında "hâlâ icat edilen zamirlerden hoşlanmıyorum fakat..." diyecektir.

Ütopya yazını için güzel günlermiş. Kadınların özgürlük talebi, '68 hareketiyle birlikte başlayan umutlu yıllar, yükselen feminist hareket ve taleplerinin devletlerin, sendikaların ve sol hareketin gündemine sokulması... Ancak 80'li yıllar ve devamında yaşanan sert siyasi iklimle birlikte dünyayı değiştirmeye çalışan tüm politik hareketler için rüzgâr tersine döndü. Sovyetler Birliği'nin eski gücünü kaybettiği, Ronald Reagan ve Margaret Thatcher'ın işbirliği içerisinde neoliberal politikaları işe koştuğu, sosyal refaha ilişkin hizmetlerin devlet eliyle sağlanmasının bırakıldığı, aile söyleminin ve ahlâki tutuculuğun yükseldiği yeni bir

dönem başlamıştı. Harlan Ellison (2003), "Politik enerjimizin çoğu, saldırı altında olan kazanımlarımızın savunulmasına giderken (mesela güvenli tıbbi kürtaja erişim gibi) bizi kuşatan şeylere alternatifler hayal etmek için gereken yaratıcı enerjimiz azalır," der. Azalmış da. İşte Margaret Atwood'un (2017) *Damızlık Kızın Öyküsü* adlı distopik romanı 1985 yılında böyle bir ortamda yazılmıştı. Roman, terörist saldırılar diye sunulan ama ne olduğu tam olarak bilinmeyen olayların ardından ABD hükümetinin dağılıp yerine kendilerini Yakup'un Oğulları (Gilead) olarak adlandıran bir grubun yönetime el koyduğu Gilead Cumhuriyeti'nde geçer. Burası kadınların tamamıyla kontrol edildiği, Eşler, Marthalar ve Damızlık kızlar gibi belirli fonksiyonlara göre sınıflandırıldığı, kast sistemi olan, askerî ve dinî kurallara göre yönetilen totaliter bir ülkedir. Eşler, doğurgan olmayan ve komutanlarla evli kadınların, teyzeler, damızlık kızları (yola getiren de diyebiliriz) eğitenlerin, Marthalar doğurma yaşını geçmiş ya da kısır olan ve komutan evlerinin tüm işlerini yapan hizmetçilerin genel adıdır. Damızlık kızlar yüksek rütbeli erkeklere aittir, fonksiyonları ise bacaklarını açmak ve komutanlarca hamile bırakılmaktır. Okumalarına hiç izin verilmez, nadiren konuşabilirler. Bireyselliğe izin yoktur, hatta isimlerinden bile soyulmuşlardır. Mesela roman kahramanının adı olan Offred, Komutan Fred'inki anlamındadır. Kadınlar gibi erkekler de fonksiyonlarına göre Komutanlar (yüksek düzeydeki askerler), Gözler (gizli polisler), Melekler (askerler) ve Gardiyanlar olarak bölünmüştür ve çok sıkı hiyerarşik kurallara tabidir. Ait oldukları kastlara göre isimlendirilen kadınların giysileri ve giysilerinin renkleri de farklıdır ki hemen kim oldukları anlaşılsın. Eşler mavi, damızlık kızlar kırmızı, Marthalar yeşil, Teyzeler kahverengi, kumandanların kızları beyaz giysiler giyer. Bu yönetim kademesinin dışındaki erkeklere ait olan kadınlar ise koyu mavi, yeşil ve çizgili elbiseler giyeceklerdir. Bu kastlara dahil olmayan kadınlar ise ülkenin koloni diye adlandırılan bölgelerine gidip zehirli hava ve kirli topraklarda, ağır işlerde çalışarak ölmeye terk edilir. Zaten yaşanan bu çevre felaketi kısırlığa sebep olmuş ve totaliter devlet, baskıcı nüfus politikaları gereği, egemenlerin çocuk sahibi olmasını sağlamak için doğurgan dönemdeki kadınları damızlık olarak ayırmıştır. Rejime karşı işlenebilecek en önemli suç damızlık kızların kürtaj olması ve çocuk doğurmak için görevlendirildiği komutanı aldatmasıdır. Bu suçlardan birini işleyen damızlık kızlar idam edilir ve herkesin görmesi için bedenleri günlerce duvar denilen yerde sallanır durur. Ölümle cezalandırılan diğer önemli suç ise "cinsiyete ihanet", yani LGBTİ+ birey olmaktır.

Romanın anlatıcısı Offred, Komutan Fred ve karısı Serena Joy'un evinde görevlidir. Kurallar gereği "Seremoni" adı verilen törende cinsel ilişki gözlenir ve düzenlenir. Offred, Fred tarafından tecavüze uğrarken, Serena bacaklarının arasında yatan Offred'in kollarını tutar, Fred'in ise dokunması, tamamen soyunması ve duygu belirtisi göstermesi yasaktır. Belli süreler dahilinde hamile kalınmazsa damızlık kız başka bir komutanın evine gönderilir. En fazla üç kez ev de-

ğiştirebilirler, yine hamile kalamazlarsa kolonilere gönderilirler. Atwood, böylelikle rejimin yüksek sesle çevresel felaketin yol açtığı kısırlığın sadece kadınların "kusuru" olduğunu ilan ettiğini gösterir. Her nasılsa bir çevresel felaket yaşanmıştır ve bu felaket sadece ve sadece kadınları "kısır" yapmıştır. Erkekler bu "kusur"dan muaftır, felaketten etkilenmemiş gibidir. Sadece kadınların üreme kapasitesi gözlenip kontrol edilir, suçlanır veya duruma göre kutlanır!

Sonuçta distopik bir gelecekte geçen bu felaket anlatısında üreme en "doğal" haliyle gerçekleştirilir ve geleneksel anlamıyla kadın bedenine ihtiyaç vardır. Yumurtaların, spermlerin zor günler için saklanması, tüp bebek yöntemleri, suni döllenme gibi müdahalelerin kullanılmadığı, hatta sezaryenin bile söz konusu olmadığı bu tarih dışı anlatıda kadın bedeni bu kez teknoloji kullanılmadan iktidar tarafından kuşatılmış ve Offred'in dediği gibi kadınlar "iki bacaklı rahimler" haline getirilmiştir. Atwood evreninde fizikî olarak var olan gerçeklikten farklılaşan çok az şey göze çarpar. Ağaçlar, hava, su, taş toprak aynıdır, güneş, ay, bir tane ve yerli yerindedir. Kirletilmiş hava ve toprak gözlerden ırak bir koloniye yerleştirilmiştir. Markete giden, sebze meyve seçen, ekmek yapan kadınlardır. Kadınların günlük hayatını düşündüğümüzde görünüşte olağanüstü pek bir şey yoktur. Erkek gözetimi ve kontrolü daha kurumsal ve kamusaldır. Üreme işlevinin devletin çıkarına militerleştirilerek boşluk bırakmadan düzenlenmesi ve denetlenmesi söz konusudur. Kadın iradesini ve rızasını tamamen devre dışı bırakan bu kurgunun, kadınlara etkileyici gelmesinin sebebi belki de gerçek hayatta yaşanan kadın kuşatılmışlığına yakın bir durumu anlatmasıdır. Çünkü otuz sekiz yıl önce yazılan bu metindeki kadınların felaketi, şu anda yaşanan kadın sömürüsünden çok da farklı değil. Kürtaja erişim hakkı için kadınların hâlâ mücadele ettiği bir dünyada kadınlar damızlık kızın felaketinden çok da uzağa düşmüyor.

Ütopya/distopya anlatılarından sonra sıra bilimkurguda. Zira pek çok bilimkurgu eseri tıpkı distopyada olduğu gibi aynı zamanda bir felaket anlatısıdır. Bilimkurgu ile distopya edebiyatı arasındaki büyük kesişme ilkinin geleceğe dair umut ve korkularımızı bilim ve teknolojiyle ilişkilendirmesinden kaynaklanır. Bu çerçevede kült bir bilimkurgu film serisi olan *Alien*'a bakmak iyi olabilir. Bu film serisini seçmemin sebeplerinin başında, cinsiyet rollerinin yeniden kurgulandığını düşündürecek biçimde başrolünde uzay gemisi kullanan, bilim insanı olan, uzaylı Rambo gibi kavga da eden kadın oyuncuların –serinin pek çok filminin başrolünde Ellen Ripley karakterini Sigourney Weaver canlandırır– olması geliyor. Halbuki popüler bilimkurgu eserleri ve filmlerinde kadınlar "Ulysses'in dönüşünde aradığı, Penelope gibi evin ve tekdüzeliğin veya Circe gibi dikkat dağıtıcılığın, oyalamanın sembolleri olmadıkça orada olmazlar"dı (Sanders, 1981). Diğer seçme sebebim ise serinin esas meselesinin görünüşteki insanlığın yaratılışı, tanrı var mı sorularından çok aslında annelik/babalık ve doğum olduğunu düşünmemdir.

Prometheus (yönetmen: Ridley Scott, 2012) ilk film olmamasına rağmen *Alien* evreninin temel öyküsünü anlatır: 2089-2093 yılları arasında geçen filmde bilim insanlarının Mühendisler olarak bilinen gelişkin uzaylı ırkla yollarının kesiştiğini, dünyadaki hayatın kökenini keşfetmek için yıldızlar arası yolculuğa çıktıklarını görürüz. Başroldeki karakterler David adlı android ve keşif gezisinin başkanı arkeolog Elizabeth Shaw'dur. Shaw'un "kısır" olduğunu daha filmin başında partneri Holloway ile yaptığı yaratılışın başlangıcı hakkındaki konuşmada öğreniriz. Bu diyalogda kendi kararı olmayan çocuksuzluğuna dair duyduğu utanç dikkat çekicidir. Holloway şöyle der: "Yaşamın yaratılmasında özel bir şey yok! Değil mi? Herkes yapabilir. Tek ihtiyacınız olan bir parça DNA ve biraz beyin." Shaw ise "Ben Yapamam. Hayatı yaratamam. Bu benim hakkımda ne söylüyor?" diye cevap verir. Bu sözleri söylerken Shaw'un gözlerinin dolduğu görülür. Zaten Shaw ve Holloway kısırlığın kadının sorunu olduğu konusunda zımnen hemfikirdirler: Shaw "yapamayız" yerine "yapamam" der ve Holloway onu düzeltmez. Shaw, kadınların anne olma idealini tamamen içselleştirmiştir ve bunu gerçekleştirememek kendisini kusurlu olarak görmesine neden olur. Shaw'un hissettiği sıkıntı 2023'te anlaşılabilir. Ancak bu, 2091'de, "Alien" evreninde, *Prometheus* uzay gemisinde, insanlığın uzak gezegenlere seyahat edebildiği, çok gelişmiş androidler yaratabildiği fakat hâlâ kısırlık için tedavi geliştirmediği ve bunun ilişki içerisinde paylaşılacak bir zorluk olduğunun öğrenilmediği anlamına geliyor. Dolayısıyla filmde tasvir edilen gelecek, sağlık sorunları ve kadınları etkileyen toplumsal yüklerle, şimdiki dünyamız kadar ataerkil görünüyor.

İnşa edilen bir kategori olarak annelik anlayışına feminizmin katkısı, biyolojik ve toplumsal annelik arasında yaptığı ayrımdaki ısrarı olmuştur. Biliriz ki annelik, bu topraklarda olduğu gibi çoğu ataerkil toplumda kadın kimliği için kutsaldır. Simone de Beauvoir, Batı'da birçok kadının anneliği hayatlarının özü ve kaderlerinin gerçekleşmesi olarak görmelerinin sağlandığını ve anneliğin (veya anne olmamanın/eksikliğinin) öyle ya da böyle yetişkin kadınlığını tanımlamaya devam ettiğini belirtir. Pek çok kadın için, toplumsal bir baskı olarak üreme yükümlülüğünü yerine getirememek, diğer tüm başarıları baltalar. Tıpkı Shaw örneğinde olduğu gibi.

Holloway'in vücuduna burnundan giren küçücük siyah sıvı yüzünden, Shaw o acıklı konuşmanın ardından yaptıkları seks sonrası bir yaratığa hamile kalır. Holloway feci şekilde ölürken Shaw içinde hızlıca büyüyen "bir şey" olduğunu hisseder; izleyici de hareket eden bir canlının izleriyle dalgalanan karnını. Uzay gemisinin sorumlusu android David, işlerin kötüye gittiğini bilmesine rağmen Shaw'a yardım etmez. "Onu görmek istiyorum. Onun benden çıkarılmasını istiyorum," demesine rağmen düşmanca davranır ve onu püskürtür. Shaw'un gizlice, David'den kaçarak girdiği sağlık bölümü sadece erkek hastalar için düzenlendiğinden metalik bir ses kürtaj yapamayacaklarını bildirir. Bu kez Shaw batın

ameliyatı seçeneğine girer, "yabancı cismin çıkarılmasını" programlayarak sistemi alt edip kürtaj olur ve hayatı kurtulur. Çünkü çıkan şey ölümcül bir yaratık, çığlık atan, dokunaçlı bir canavardır. Bu sahnenin istenmeyen hamilelikleri, bu durumdaki kadınların kürtaj olmadan geçen her dakika hissettikleri endişeyi (içimde istemediğim bir şey büyüyor!) ve engel olan, çok şey bilen erkekler/doktorlar ve sağlık sistemini sembolize ettiği çok açıktır. Bu aynı zamanda sağlık sisteminde taşıyıcı annelik, suni döllenme, tüp bebek teknolojileri gibi yöntemlerin oldukça yaygınlaştığı, üreme teknolojisinde çok hızlı bir değişimin yaşandığı bir döneme denk gelmektedir. Dolayısıyla "doğal" annelik kadınların kontrolündeyken cinsiyetçi sistem içerisinde yeni teknolojiler erkeklere üreme süreçleri ve haliyle kadınlar üzerinde daha fazla kontrol gücü vermektedir.

Diğer yandan film serisinin feminist göndermeleri hakkında acele değerlendirmeler yapmadan önce *Alien* evreninde sürekli tekrarlanan şu motifi unutmamak gerekir: Uzaylı yaratıklar erkek karakterlerin ilkin bir virüs gibi ağzından, burnundan, kulağından vücutlarına girer ve içeride büyür, dışarıya çıkarken misafir oldukları vücudu parçalayarak, bu kez sırtından, göğüs kafesinden çıkar. Serideki Mühendis, Peter Weyland ve Peter'in yarattığı android David gibi baba/erkek/yaratıcıların ölüm şekli ise zaten yaratıklarca parçalanmak değildir. Uzaylı yaratıkların anne/kadın/yaratıcıların içerisinde büyüdüğü yer ise rahimdir ve doğurulması gerekir! Shaw ve şimdi bahsedeceğim *Alien 3* filmindeki Ellen Ripley örneğinde olduğu gibi.

Serinin *Alien 3* (yönetmen: David Fincher, 1992) adlı, 2179 yılında geçen bu filminde Ripley karakteri tomografide hamile olduğunu öğrenir; buna yakından bakıldığında yaratık olduğu anlaşılır. Üstelik bu kraliçe yaratıktır, şayet doğarsa binlercesini üretebilir. Nasıl olabilir/oldu sorusuna ise beden dondurmaya karşılık gelen uykuyu kastederek "Bilemiyorum, kriyojenik uykudayken içime girmiş olmalı," diye cevap verir. Yani bir yaratık, embriyosunu büyümesi için Ripley uykudayken içine bırakmış olmalı. Bu yaratık ne kadar da kadınlara uyurken, baygınken, sarhoşken tecavüz eden erkeklere benziyor! Üstelik *Alien 3*'te, sağlam ve zeki bir kadın olan Ripley, kadınlığının onu yabancı ve kırılgan yaptığı homososyal bir ortama yerleştirilir. Çünkü uzay aracının düştüğü gezegen bu kez hapishane kolonisidir ve bu erkekler hapishanesi gezegenindeki tek kadın Ripley'dir. Üzerinde hapishane kıyafetleri, saçlarını kendi isteğiyle tıraş etmiş haldeyken elbette saldırıya uğrar ve kavga tekniklerine hâkim, kaslı bir eski asker olmasına rağmen beklendiği gibi son anda yetişen bir erkek mahkûm tarafından kurtarılır. Yani filmde erkek izleyiciye hitap edilecek şekilde heteronormatif hegemoni yoklanır ve korunur. Finalde Ripley karnındaki yaratıktan kurtulmak için kendini ateşe, yani metal fırınına, kızgın eriyiğin içine atar.

Alien: Resurrection (yönetmen: Jean-Pierre Jeunet, 1997) adlı dördüncü devam filmi üçüncüden iki yüz yıl sonrasında, 2379 yılında geçer. Film, Ripley'in karnından yaratık bebek çıkaran erkek cerrahlar ve izleyici kadın cerrahların

görüntüsüyle başlar. Meğerse şirket Ripley'i ölmeden önce içinde taşıdığı yaratıkla beraber hapishane gezegeninden kurtarılan kan örneklerinden klonlamış ve içinde taşıdığı Kraliçe Yaratığı çıkarıp ondan da yeni yaratıklar üretmeye başlamış. Yani Ripley'in bedeni bir kuluçka makinesi gibi kullanılmış. Film boyunca Ripley yine xenomorflardan kaçar, kovalanır, yaralanır, bazılarını öldürür. Bu yaratıklardan az da olsa insan yüzünü hatırlatan özellikleri olan biri bebek gibi davranarak Ripley'i koklar, yalamaya çalışır. Anlarız ki Ripley'in çocuğudur ve final sahnesinde Ripley gözyaşları içinde bu yaratığı ölüme gönderir.

Ripley, film serisi boyunca sürekli olarak başkaları için kendini feda eder, kişisel güvenliği, hayatı ne olursa olsun fark etmez, riske atar veya vazgeçer. Herhangi bir zafer ya da göreli güvenlik geçicidir: Xenomorflar her zaman geri döner! Bunu, annelerin fedakârlığına dair bir metafor olarak okumaktan yanayım. Üstelik erkekler androidleri, androidler sentetikleri yaratmış ve varoluşsal felsefi soruları, beyaz giysiler, duvarda Da Vinci'nin Vitruvius Adamı[3] tablosu asılıyken, geniş ferah odalarda, ilahi müzikler eşliğinde kendi aralarında tartışırken, Ripley, hatta kraliçe yaratık/canavar gibi kadın yaratıcılar, kavganın, kanın, tuhaf yapışkan sıvıların(!) içinde hayatta kalmaya çalışırlar.

Seride anneliğin sadece koruyan, kollayan, besleyen, fedakâr, şefkatli anne tarafları korunup tatsız tarafları atılmış olmakla kalmaz, aynı zamanda üreme teknolojisindeki yenilikler de normalleştirilir. Cinsiyetçi sistemle, kapitalizmle ve militarizmle bağını koparmamış, klonlama, taşıyıcı annelik, tüp bebek gibi üreme teknolojileri kadın bedeni üzerinde denetim kurmaya devam eder. Dolayısıyla film serisinde yeni bir hikâye anlatımından çok annelik mitinin devamı ve cinsiyetçi sistemin kadın bedeni algısının tekrar eden döngüsü vardır.

Yaşanan felaket ister insanlığın sonunu getirecek yaratıklarla mücadele olsun, isterse üzerinde ot bitmeyen simsiyah topraklar üzerinde gaz maskeleriyle yaşamakla sonuçlanmış ekolojik yıkım olsun, kadınların payına düşen katmerlenmiş bir felaket oluyor: kadın bedeninin ve üremenin kontrolü, annelik rollerinin dayatılması, bakım emeğinin yüklenmesi ve bu cehennemde hayatta mücadele kalma mücadelesi. Bu mücadele, etrafımızdaki dünya yansa yıkılsa da baki kalıyor.

Bu arada Hatay'da su yokmuş hâlâ, kadınların uzun su kuyruklarında beklerken fotoğraflarını görüyorum aylardır.

KAYNAKÇA

Atwood, M. (2017) *Damızlık Kızın Öyküsü*, Doğan Kitap, İstanbul.

Bammer, A. (1991) *Partial Visions: Feminism and Utopianism in the 1970s*, Routledge, New York.

Bartkowski, F. (1991) *Feminist Utopias*, University of Nebraska Press, Lincoln.

3 Da Vinci'nin *De Architectura* isimli eserinde yer alan insan vücudunun oranlarını konu alan resmidir. *Britannica Ansiklopedisi*'ne göre Leonardo, "insan vücudunun evrenin işleyişinin bir analojisi olduğunu" düşünüyordu.

Ellison, H. (2003) "Goodbye to All That" Barr, M.S. (der.) *Envisioning the Future: Science Fiction and the Next Millennium* içinde, Wesleyan University Press, Connecticut, 99-111.

Firestone, S. (1970) *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution*, Morrow, New York.

Huxley, A. (2021) *Cesur Yeni Dünya*, İthaki, İstanbul.

Lefanu, S. (1988) *Feminism and Science Fiction*, Indiana University Press, Indianapolis.

Le Guin, U. (2012) *Karanlığın Sol Eli*, Ayrıntı, İstanbul.

Le Guin, U. (2018) "Toplumsal Cinsiyet Gerekli mi? Yeniden" *Dünyanın Kıyısında Dans* içinde, İthaki, İstanbul, 24-40.

Moylan, T. (1986) *Demand the Impossible: Science Fiction and the Utopian Imagination*, Methuen, New York.

Piercy, M. (1992) *Zamanın Kıyısındaki Kadın*, Ayrıntı, İstanbul.

Russ, J. (1981) "Recent Feminist Utopias" Barr, M.S. (der.) *Future Females: A Critical Anthology* içinde, Bowling Green University Popular Press, Bowling Green, 71-85.

Sanders, S. (1981) "Woman as Nature in Science Fiction" Barr, M.S. (der.) *Future Females: A Critical Anthology* içinde, Bowling Green University Popular Press, Bowling Green, 42-59.

Segal, L. (2020) *Radikal Mutluluk: Müşterek Neşe Anları*, Sel, İstanbul.

Felaket, anlam, sanat: Sanatta felakete direnen şey nedir?

*Burak Delier**

Özet: Bu yazıda sanatta felakete direnen şeyin ne olduğu Jean Améry'nin Nazi toplama kamplarındaki deneyimleri ve Gilles Deleuze'ün düşüncesinden alınan kavramlarla tartışılmıştır. Améry, sanat ve düşüncenin, onlara maddi ve duygulanımsal kaynakları sağlayan toplumsal yapıların yokluğunda, kendine kapatılmış öznenin dünyasında kaldıklarında kamp gerçekliğini aşmaya yaramadıklarını söyler. Sanat, kamp gerçekliğine doğrudan değil ancak belirli bir ilişkisel ve toplumsal uzam dolayımı ile direnebilmektedir. Kamp gerçekliği, işkence ve deprem gibi felakete dönüşen doğal afetler bağlamında, felaket ayrımsız bir uzam-zamansallık ve bütünlüklü bir anlam kaybı olarak tanımlanabilir. Bu anlamda felaket; galeri, çerçeve ya da kaidelerde somutlaşan ve hayattan ayrı bir uzam-zamansallık üzerinden işleyen sanatın toplumsal ontolojisini ortadan kaldırır. Eğer sanatta felakete direnen bir şey varsa bu onun maddi, cisimsel ve toplumsal varlığı olamayacaktır. Deleuze'ün felsefesinden getirilen "olay", "anlam" gibi kavramlar ve olayın zamansal boyutu (*Aion*) bize sanatta neyin felakete direnebileceği yönünde bir fikir verir. Bu fikir dilde mastar, mim sanatı ve Michel Tournier'nin *Cuma ya da Pasifik Arafı* romanında Cuma'nın ölen teke Andoar'ın beden kalıntılarıyla gerçekleştirdiği "rüzgâr arpı" ve uçurtma üzerinden açıklanır. Sanat, cisimsel dünyada daha uzun var kalarak değil, cisimsel gerçekleşmelerinden olayları damıtabildiği ve anlamları üretebildiği ölçüde felakete direnebilecektir.

Anahtar sözcükler: Felaket, toplama kampı, olay, anlam, Jean Améry, mim sanatı, *Cuma*.

Giriş

Sanatta felakete direnen şey nedir? Bu, tüketilmesi kolay olmayan, araştırmanın bildik, akademik yöntemlerine direnen, düşünceyi hayal gücünün kapasitelerini kullanmaya çağıran gerçek bir "araştırma" sorusudur. Akademik bir araştırma sorusu olarak ele alındığında, "araştırılamayacak", ikna edici, elle tutulabilen ve

(*) Doç., Sakarya Üniversitesi, Sanat, Tasarım ve Mimarlık Fakültesi, Seramik ve Cam Bölümü.

net bir cevabı bulunamayacaktır. Bununla beraber, bir düşünce sorusu olarak ele alındığında verilen cevaplar her daim sorgulanabilir kalacaktır. Felaketin bir tanımını güvenli bir şekilde ortaya sürmek şüpheli bir girişim olduğu gibi kolayca "sanat, felaket karşısında işte şu şekilde kazanır" da diyemeyiz. Fakat, birçok şekilde sanat felaket karşısında yetersizdir, çaresizdir, hükmü, etkisi, gücü yoktur diyebiliriz ve bu fikri sağduyuya uygun bir şekilde kolaylıkla savunabiliriz. İtiraz kabul etmeyen kanıtlar ortadadır; sanat, hayatın sonluluğu, maddenin geçiciliği, bedenin yaralanabilirliği, kör şiddetin amansızlığı, ilerlemeci, kalkınmacı, popülist, faşist, türcü, cinsiyetçi, teknofil kapitalist uygarlığın barbar güçleri karşısında çaresizdir. Buna karşılık sorunun soruluşu bile, felaketin güven kırıcı gerçekliği karşısında yaşama tekrar inanmamızın imkânını açıyor gibidir; eğer soru doğru sorulmuşsa sanatta felakete direnen, hatta onu kendi yöntemleriyle alt edebilecek bir şeyin olabilme imkânını şimdiden teslim ediyoruz demektir. Sorunun doğru sorulup sorulmadığı ise ufku bu yazı ile kısıtlı olamayacak düşünme çabasında –ve sanat pratiğinde– ortaya çıkacaktır.

Toplama kampında tinselliğin hükümsüzlüğü

Bu yazıda, bu soruyu Jean Améry'nin Nazi toplama kamplarındaki deneyimlerini hatırlayıp Gilles Deleuze'ün felsefesinden bazı kavramları kullanarak düşünmeye çalışacağım. İlk bakışta iki düşünce arasında karşıtlıklar oldukça belirgindir: Améry'nin yurdu elden çıkarabilmek için öncelikle yurdun gerekliliğini savunmasına karşılık Deleuze ve Guattari'nin yersizyurtsuzlaşmayı önceler gözükmeleri, kabataslak bir biçimde dirimselci bir neşe felsefesi olarak düşünülen Deleuze'e karşılık Améry'nin hınç üzerinde ısrar etmesi çelişiyor gibi gözükür. Burada bütün bunları hak ettikleri şekilde ayrıntılarıyla ele almamız mümkün değil (Düşünceler arasındaki farkların maddi koşullardan kaynaklandığını düşünmek işten değildir: Bir toplama kampında bir üniversite kampüsünde düşünüldüğü gibi düşünülmez. Ama yine de aralarında bir ilişki, bir "yankılanma" vardır. İşte, –eğer varsa– bu yankılanma maddi koşulların ve gerçekliğin tecrit edici gücüne direnen şeydir. Bu şüpheli yankılanmanın da elbette sanatta felakete direnen şey ile bir ilgisi vardır. Aslına bakarsanız ne Deleuze yurda karşıdır ve biyolojik boyutu ile yaşamı savunan bir "neşe" filozofudur ne de Améry'nin hıncı yaşam karşıtı bir hınçtır; o hıncından, hem toplumlarımızın düşünmek zorunda olduğu başka bir zamansallık fikri hem de adı "Jean Améry"[1] olan ikinci bir yaşam ortaya çıkarır.) Ama eğer felaket ve sanat ilişkisini somut felaket durumu üzerinden düşünmek istiyorsak Améry'nin toplama kampının gerçekliğinde tinselliğin ve düşüncenin direnemediğini, hükümlerini kaybettiklerini, fi-

1 Améry'nin Alman ismi Hans Mayer'dir; Nazi döneminde, içinde büyüdüğü Alman kültürünün onu reddetmesine karşılık savaştan sonra ismini değiştirir. Soy isminin harflerinden başka bir soy isim türetir ve Jean ismini alır (Levi, 2020: 35).

ilî işkence karşısında hiçbir işe yaramadıklarını, aksine kurbanın sahip olabileceği direniş kaynaklarının da altını oyduğunu söylemesini hatırlamak gerekir.

Améry, sanat ve düşüncenin, onlara maddi ve duygulanımsal kaynakları sağlayan toplumsal yapıların yokluğunda, salt kendine kapatılmış öznenin dünyasında kaldıklarında kamp gerçekliğini aşmaya yaramadıklarını söyler. Gayri ihtiyari aklına gelen dizeler anlamlarını kaybetmiş, artık nesnel tespitlerden başka bir şeyi ifade edemez olmuşlardır: Dilin kapasiteleri "şu şudur, bu budur..." demeye indirgenmiş; "çorba su kıvamında" tespiti ile Hölderlin'in "rüzgârda hışırdıyor bayraklar" dizesi arasında bir fark kalmamıştır (Améry, 2015: 20). Kültür ancak karın doyduktan sonra, ancak sahte bir biçimde gerçekliği aşma potansiyelini gerçekleştirebilmektedir. Düşüncenin değil, aç bedeni aniden coşturan şekerin tetiklediği yükseliş anları tehlikeli düşüşlere sebep olmaktadır (Améry, 2015: 23). Améry, kampta düşünselliği paylaşabileceği bir başka "entelektüel" de aramış fakat bu girişimi de hüsran ile sonuçlanmıştır. Bu bakımdan, kampta Dante'yi anlattığı ve entelektüel kapasiteleri canlandırabildiği arkadaşlar bulabilmiş ve bu sayede kendisini, kendi ve karşısındakinin gözünde yüceltebilme ve kısa bir süre için kamp gerçekliğinden özgürleşme deneyimi yaşamış Primo Levi'den farklıdır. Levi, Améry'nin acılı ve buruk[2] düşüncelerine şerh koyarak, kampta kültürün her zaman olmasa da zaman zaman ve dolambaçlı yollardan yararı olduğunu, belki de hayatını kurtardığını söyler (2020: 147-148). Bu bağlamda "entelektüel" ve "kültürlü" dil, kamp gerçekliğinin nüfuz edemediği, iki ya da daha fazla kişinin arasında işlerlik kazanan, korunmuş bir sır gibi saklı bir uzamsallık üreterek bir direnç alanı oluşturmaktadır. Başkalarının somut varlığı ile canlanan ve bu şekilde özgürleştirici, yüceltici potansiyeli ortaya çıkan dilsel, ilişkisel bir uzamdır bu. Améry tam da, bu dili canlandıracak başka biri olmadığı için tinselliğin ve düşüncenin ruhu besleyici nefesinden mahrum kalmıştır. Améry'nin durumunda dirençli uzamı oluşturacak başkası konumu, onu sadece yok etmek için diğer başkası olarak kodlayan sadist işkenceci Kapo tarafından tümüyle işgal edilmiştir. Kapo'nun kodunun/yasasının hâkim olduğu bu evrende Améry –veya herhangi biri– ancak Kapo'nun onu yok edebilme kapasitesini gerçekleştireceği bir bahane olarak vardır. Kapo'nun sapkın sadizmi burada, başkasının sırf yok etmek için var kabul etmesinde açıklığa kavuşur. Améry'nin durumunda işe yarayabilecek tinsel güç başkasının somut varlığının dolayımına ihtiyaç duymayan, gücü kendisinde saklı olan bir düşünce olacaktır. Kamp gerçekliğinde açılmış ilişkisel bir uzamsallık değil, bedenin kalbinde işkencecinin ulaşamadığı, sırrına erişilmez saklı bir oda gibi işleyecektir bu düşünce.[3] İşte Améry'nin beklediği ama gelmeyen yardım, düşünselliğin ve şiirin,

2 "Amèr" Fransızca acı, buruk anlamlarına gelir.

3 Bugünlerde bilgi teknolojilerindeki gelişmeler dolayısı ile daha çok "şifreli" anlamında kullandığımız "crypt" kelimesi "saklı", "giz", "mezarlık", "kasa", "mağara" gibi anlamlara gelir. Kript aynı zamanda kiliselerin mahzeninde azizlerin veya önemli kişilerin mezarlarının ve değerli eşyaların koyulduğu ve kıyamet gününde dirilmeyi bekledikleri yerdir. Anne Dufourman-

ona işkenceci Kapo'nun ve kamp gerçekliğinin nüfuz edemediği bu yeri doğrudan sağlamasıdır.

Améry'ye göre, düşüncenin ve sanatın ilham edeceği tinselliğin hükümsüzlüğüne karşılık, devrime veya Tanrı'ya inananlar kamp gerçekliğinin somut "şimdi ve burada"sına bir mesafeden bakabilmekte ve onu aşabilmektedirler. İdeolojik veya dinî inanca sahip olanlar, yaşadıkları acıyı ötelemelerini ve direnebilmelerini sağlayan o "sabit nokta"yı bulabilmektedirler (Améry, 2015: 27). Şu anda ne oluyorsa olsun Tanrı öçlerini alacak ya da Sovyetler Birliği er geç onları kurtarmaya gelecektir. İnsan zaten kötülüğe meyillidir ya da son evresine girmiş, yani faşizme dönüşmüş kapitalizm kaçınılmaz olarak katliamcı bir sapık haline gelir. Kamp gerçekliği şaşırılacak, anlaşılmayacak bir şey değil, ezelden beri bekledikleri ve mümkün gördükleri bir şeydir. Tarihsel anlatıyı kurdukları şema içinde de yarınlar Tanrı'nın inayetine veya Marksizm'in dünyevi ütopyasına aittir. Böylelikle, kampın "şimdi ve burada"sını ve acı çeken bedenlerinin çığlığını "kesintiye uğramayan bir sürekliliğe" yerleştirerek aşmakta ve ezelden gelen ebede giden bir zamansal boyuta ulaşabilmektedirler (Améry, 2015: 29). Ne politik bir davaya ne de dine inanan Améry gibi maddeci diyebileceğimiz bir entelektüel için bu idealist inançların kurduğu zamansallık boyutu ulaşılmaz kalmaktadır. Fakat din de, idealizme dönüşmüş Marksizm de sorunu ele almadan çözerler. "Şimdi ve burada"yı aşarlar ama onu tümüyle geçersiz kılarak, yok sayarak; dolayısı ile inandırıcılıklarını kaybederler. Yine de onlardan öğreneceğimiz şeyler vardır. Felakete direnmede başka türden, ebedi zamansal boyutun vazgeçilmezliğini hatırlatırlar.

O halde felakete, birbiriyle ilişkili zamansal-uzamsal iki boyut üzerinden direnilebileceğini görüyoruz: 1) felaketin buradalığını aşacak, toplumsal ilişkiler içinde egemen güç tarafından nüfuz edilemeyen bir ilişkisel (uzamsal) boyut, 2) felaketin kendini dayatan şimdisini aşan kesintisiz, düzçizgisel, ebedi zamansallık boyutu. Felakete direnememek, birbiriyle ilişkili bu iki boyutu inandırıcı bir şekilde üretememek, bu iki boyuta inancını kaybetmek demektir. O zaman hayat sadece nesnel gerçeklikten, cisimsel, maddi, şey durumlarından, acı çeken bedenlerden ibaret hale gelir. Anlam üretimi gerçekleşmez ve işkenceci/felaket kazanır.

Fakat "Sanatta felakete direnen nedir?" sorusuna geldiğimizde, ilişkisel boyut tartışmaya açılır çünkü sanatı toplumsal ve ilişkisel boyutu ile anlamış oluruz. Oysa sanat salt toplumsal yapılar, ilişkiler içinde ortaya çıkan başka bir kültürel/

---

telle, günümüz iktidarının işleyişini tartıştığı değinisinde, engizisyon işkencecilerinin mistiklerin "saklı kalp" nosyonunu çok iyi bildiklerini söyler. Mahkûm konuşmayı reddetmek için kalbinin derinliklerine çekilebilir. Dufourmantelle, Michel Foucault'nun araştırmalarını anımsatan bir şekilde iktidarın hakikatin söylenmesi, söyletilmesi ve açığa çıkması ("mezardan çıkması") ile işlediğini vurgular (2021: 64-65). Susmak, gizi açığa vurmamak bir direniş eylemine dönüşür. Fakat ileride ele alacağımız gibi Deleuze, sanatın direnişini bir kod ile şifrelenmiş dil ya da derinliklerde bulunan bir giz fikri üzerinden değil, yüzeyden yükselen duyumlar/anlamlar üzerinden düşünür. Yine de kalbin derinliklerdeki erişilemeyen ruhani alan ile yüzeyden serbest kalan anlam arasında direnme açısından bir ilişki vardır.

iletişimsel/semantik alan değildir; daha doğrusu sanatta felakete direnecek şey kendi bünyesine dahil olmayan toplumsallığı/ilişkiselliği değildir. (Améry'den öğrendiğimiz bir başka şey de toplumun, bizzat içinde kimlik ve kişilik kazandığımız semantik anlam dünyasının [kültürün] bize ihanet edebileceği; yurdun "düşman-yurt" haline gelebileceğidir [2015: 61-86]. Kültürdeki ve sanattaki bu toplumsal, iletişimsel, semantik anlamsal boyut güvenilmezdir, felaket karşısında yoldaşımız olamaz.) Améry de belki, Hölderlin'in dizesini paylaşabileceği birini bulabilseydi, tekrar şiirdeki tinselliği felakete karşı bir direnç kaynağına çevirebilirdi; ama bu, şiirin kendi etkisi değil, bir başkasının ortaya çıkışı ile şiir aracılığında ulaşılabilir hale gelen toplumsal-ilişkisel direnç uzamının bir etkisi olurdu. O halde Améry'den yola çıkarak soruyu şöyle formüle etmemiz gerekir: Sanatta felakete *doğrudan* direnen şey nedir? Böyle bir şey var mıdır?

Bu soruyu Deleuze'ün kavramları ile ele almadan önce felaketin ne olduğunu ortaya koymamız gerekiyor.

Felaket: Anlam kaybı

Felaket tam da anlaşılamadığı, gerçekleşen olay duyum ve anlama kapasitelerimizi aştığı için felakettir. Yukarıda andığımız gibi Améry de böyle kavramsallaşmıştır; politik ya da dinî inanca sahip olanlar, olan biteni kendi anlam dünyalarında kolayca kodlamış ve anlamlandırmışlar; Améry ise anlam dünyasına sığdıramamış, kabul edememiş, mümkün olduğunu kabul edemediği bir şeyin gerçekleşiyor olması karşısında şaşırıp kalmış ve yıkılmıştır. Felaket, üzerine ne kadar veri toplansa, ne kadar farklı disiplinden yaklaşarak belirli kodlarla anlaşılmaya çalışılsa da anlaşılabilirlikten kaçan şeydir. Adına layık bir felaket, kavram, anlam, duyum, anlatı, hikâye veya bilimsel formüller tarafından ele geçirilip nesneleştirilemez. Açıklanabilen, anlamlandırılan, nesneleştirilen bir felaket, felaket olmaktan çıkacaktır. Fakat aynı zamanda felaketi felaket yapan şey tümüyle fani, maddi ve tarihsel olması, yani insan, toplum, kültür, politika aracılığıyla üretilmiş olmasıdır. Felaket engellenebilirdi fakat engellenmemiştir. Yardım gelebilirdi fakat gelmemiştir. Bu da bizi felaketteki dayanılmaz olana ve bu dayanılmaz hakikati göreni siyasallaştıran kaynağa getirir: Felaket toplumsal, maddi oluşum ve örgütlenmelerle engellenebilecekken engellenmeyerek başa geldiği için felakettir. Savaş veya soykırımdan geriye bakıldığında ona varan adımlar teker teker açığa çıkarlar; doğal afet felaket haline geldiğinde imar aflarından yapı denetim süreçlerinin ve konut hakkının piyasalaştırılmasına, müteahhitlerin kendilerini denetleyecek şirketlerin sahipleri olması çelişkisine, her bireyi emlak spekülatörü haline getiren imar ve kent planlamalarına, bilim insanlarının sürekli yaptığı uyarıların dinlenmemesine, yazılan raporların göz ardı edilmesine olağan zamanlarda felaketin adım adım üretildiği, felaketin *yapıldığı* ortaya çıkar: Biz tuğla üstüne tuğla koyarak kentler inşa ettiğimizi sanıyorduk, halbuki felaketi inşa ediyor-

duk. Bu durumda felaket, kurbanları kendilerini dolaylı veya doğrudan kastedilmiş buldukları için de felakettir. Hem onların canına kastedilmiştir çünkü felaket adım adım, sistemli bir şekilde topluca üretilmiştir hem de felaketin kurbanları, teker teker kişiler, yani genel kastın tekil özneleri olarak önemsizdirler. Ahmet (Taşoğlu), Primo (Levi), Hans (Mayer), Ayşe (Kırbaki), Zeynep (Oluçoğlu)[4] oldukları veya belirli bir eylem, düşünüş, davranışlarından dolayı değil, basitçe o muğlak ve keyfî "Yahudi" kategorisine dahil edildikleri veya kendilerini o kentte yaşar buldukları ya da o kente o anda yolları düştükleri (örneğin Adıyaman'da göçen İsias Oteli'nde öldürülenler) için enkaz altında kalmış, acı çekmiş, işkence görmüş ve öldürülmüşlerdir. Bir felaketi felaket yapan şey ona maruz kalanların özel ve açıklanabilir bir neden olmadan maruz kalmaları ve böylece felaketin onların –ve diğer bir felakete maruz kalmaları önünde hiçbir engel bulunmayan geride kalanların da– değersizliklerinin ve önemsizliklerinin kanıtı haline gelmesidir. Felaket bize hayatımızın ve genel olarak hayatın bu kadar olduğunu, bundan ibaret olduğunu söyler, bizim değersizliğimizi, hayatın genel anlamsızlığını öne sürer. Tıpkı Kapo'nun işkencelerinde kendine tekrar tekrar kanıtlaması gibi; incitilebilir, nesneleştirilebilir, acıya indirgenebilir bir bedenden ibarettir hayat – ve bu hayatın hâkimi de işkence yapmasının önünde hiçbir engel olmayan sadist Kapo'dur. Felaket haline gelen doğal afet ile soykırım arasında kayda değer tek fark birisinin doğrudan (soykırım), diğerinin dolaylı olarak gerçekleşiyor olmasıdır. Toplumsal kurgulanışlarındaki bu fark dışında felaket hayatın bedensel, cisimsel, şeysel kaynağına indirgenmesi; varoluşun varlığın, cismin ve bedenin dibine gömülmesi ve kapatılması; hayatın cisimde başlayıp cisimde biten bir can çekişmesine, yardım çığlığına, bir aciliyet durumuna indirgenmesi, buna dolaylı veya doğrudan izin veriliyor olması ve yardımın gelmemesidir. İşte bütün bu nedenlerle ortaya çıkan kavranılamazlık, anlamlandırılamazlık, aşırı duyum dolayısıyla duygulam haline getirilemezlik felakettir. Dolayısıyla felakette birbirini besleyen iki anlam kaybı söz konusudur: 1) nedenleri tümüyle açıklanabilir ve engellenebilir olmasına karşılık engellenmemiş olması, yani dolaylı veya doğrudan kasıt niteliği taşıması, fakat bu kastın genel ve keyfî niteliği, herhangi bir özel anlama denk gelmemesi, 2) hayatın acı çekmeye indirgenerek bedene, cisme, varlığa kapatılmasından kaynaklanan kavranılamazlık, anlamsızlaşma ve duygulam haline getirilemeyen aşırı duyumsama.

Felaket ve sanatın ortadan kalkan toplumsal ontolojisi

Somut felaket zaman ve uzamsallığında –doğal olarak– bildiğimiz anlamda sanat da ortadan kalkar. O da bütün toplumsal kurumlar ve onların yansıma-

4 Türkçe isimler felaketin rastlantısallığındaki şiddeti başka bir rastlantısallıkla tekrar üretmemek için uydurulmuştur.

sı olan binalar ve kentler ile birlikte enkaz altında kalmıştır. Bunun en önemli nedeni sanatın ikili bir zamansallık (diyakronik) ve aynı anda iki kuralı/alanı iç içe geçiren (heteronom) bir zaman ve mekânsallıkta işlemesidir. Sanatın heteronomisi tam da otonom/özerk olabilmesinden kaynaklanır. Olağan zaman ve mekânsallıkta sanat kendini ayırarak hem bu zaman ve mekânda hem de öte ve başka bir zaman ve mekânsallıkta (uzamda) aynı anda işler (Rancière, 2012: 212). Olağan zamanlarda sanat bunu toplum hayatından ayrı bir mekân kurarak (galeri), resmi duvara asarak, onu çerçeve ile duvardan ayırarak ya da heykeli kaide ile yükselterek yapar. Kendini ayırarak, kendi kuralını kendi koyma, yeni kurallar önerme ve pratik etme imkânı kalmadığında; bütün hayat tek, tuhaf ve dehşetli bir uzam (mekânsızlık) ve zamana (zamansızlık?) gömüldüğünde bildiğimiz anlamda sanatın imkânı da ortadan kalkar. En azından modern dönemden itibaren, siyaset ve hukuktan gelen yasa (*nomos*) terimleriyle kavramlaştırageldiğimiz sanat, hayata hayatın, şeylerin, cisimlerin kendisinde olmayan bir anlam atfetme, şeylerin somut, cisimsel varlıklarının ötesindeki anlamı yakalama çabasında temellenir. Heykel salt mermer, bronz, seramik değildir; heykel tam da mermerin mermerliğinden, bronzun bronzluğundan, seramiğin seramikliğinden kaçan ifadeyi yakalar. Aynı şekilde tuval salt tuval değildir; bir uzamdır, bir boşluktur ya da resim tarihinin klişelerini barındıran başka türden bir uzamdır. Sanat zaman-mekânına, sanat kurumuna ve kaide üzerine taşınan pisuar başka anlamlar ve değerler kazanır, görünmeyen nitelikleri görünür hale gelir vb. Sanat bunu bir taraftan –modern– toplumun yasası ile uzlaşarak (heteronom), diğer taraftan kendine –toplumun yasası ile bağdaşmayabilecek– yasalar koyarak (otonom) gerçekleştirir. Sanatın hayata çektiği sınır da en az toplumlarımızın uzlaşıya dayanan yasaları kadar farazidir. Felaket, toplumsal uzlaşıya dayanan bu farazi sınırları, yasaları –dolayısıyla sanatın otonomisinin bulunduğu toplumsal ilişkiler içinde ne kadar gerçekleşebildiği sorununu– ve bu sınırların ve yasaların cisimleştiği binaları, çerçeveleri, kaideleri ezip geçer. Felaket durumunda, sanatın kendini hayattan ayırarak hayata anlam atfetme, ona bir mesafeden bakabilme, hayatta bizzat hayatın kendisine sığmayan ve ondan kaçan anlamı yakalama pratiği imkânsızlaşır. İşte bu yüzden, felaketi felaketin içinden –belgesel ya da sanatsal türlerde, ister fotoğraf ister video ister söz, yazı ile– anlatmaya veya anlam atfetmeye çalışmak sakil durur ve başarısızlığa uğrar. Örneğin, birçok örneğini aklımıza getirebileceğimiz felaketin imlerini (yıkılmış bina veya kent, parçalanmış, acı çeken beden) sanat mekânlarına taşımak ya da felaketi bir sahne gibi kullanmak (enkazlara ölen çocuklar için balon asmak) ya da felaket fotoğraflarını "konuşturmak"...[5] Mesele sadece, anlatma ve anlam atfetme çabalarının, felaket uzam ve zamansallığını nesneleştirme kibrinin ahlâ-

5 6 Şubat'ta Maraş, Adıyaman ve Hatay'da gerçekleşen ve felakete dönüşen depremi, *Gazete Oksijen* felaket bölgesinden çekilen fotoğrafların çeşitli yazarlar tarafından "konuşturulduğu" bir iş ile haberleştirmişti. Sosyal medyada yayılan tepkiler sonrası gazete özür dilemişti (*Cumhuriyet*, 2023).

ki açıdan sorunlu olması değildir; felaketin sınırları ve mesafeleri yok eden ve her şeyi cisimsellikte eşitleyen o dehşetli gücünden kaynaklanan bir imkânsızlık söz konusudur. Felaket, felakete bakılacak bir bakış açısının, anlatı şemalarının kalmamış olması, cisimselliği ötelemeye dayanan anlam oyununun hükümsüz hale gelmiş olmasıdır. Felaketin ne içerisi ne de dışarısı, ne önü ne ortası, ne de arkası vardır; herhangi bir bakış açısı veya hazır anlam ve anlatı şeması üretildiğinde felaket ıskalanır, olağanlığa, normalliğe dönüşür. Kolaylıkla felaket durumunda sanatın toplumsal ve kurumsal kabuğundan soyulduğu, mesafe almaya dayanan sanat oyununun oynanamaz hale geldiği ve sanatın felakete karşı çıplak, savunmasız kaldığı söylenebilir.[6] Bu durumda, başka bir imkân, kendini toplumun yasası ile uzlaşı içinde garantiye alan bir kurumsallaşma vasıtası ile ayırma jestinden kaynaklanmayan bir imkân ortaya çıkar mı? Yani, soruyu tekrarlama pahasına: Binaları, çerçeveleri, kaideleri yıkıldığında, doğrudan felaket ile karşı karşıya kaldığında sanat nedir? Felaketin şeyleri cisimselliklerinin dibine gömmesi durumunda, toplumsal sanat oyunundan bağımsız olarak düşünmek zorunda kaldığımız sanat pratikleri tekrar şeyleri yükseltebilir, anlamı yakalanabilir hale gelebilirler mi? Bu oldukça zor gözüküyor; somut felaket durumunda sanatın kurumsal ve yasal bir mantık üzerinden işleyişinin sınırlılığını açık bir şekilde görüyoruz; ayrı bir mekân inşa ederek, çerçeveye alarak, kaideye yükselterek oynanan anlam kazandırma oyunu kendi kendimize oynadığımız bir oyundu, sanatın kendisinden değil, toplumsal, kurumsal yapısından kaynaklanıyordu. Bu oyunun güvenilmezliği ortada, fakat hâlâ kurumsal, yasal işleyişi dışında felaketle doğrudan temas ederek işleyebilen bir sanatın imkânını yakalayamıyoruz. Bunun için, sanatın uzlaşıya dayanan bir yasa mantığı çerçevesinde ortaya çıkan, sahte mesafe alma jestlerine dayanan tartışmalı ve yeterince güvenilir olmayan imkânlarını bir kenara koymalı ve sanata sanki kurumsallığından ve toplumsal ontolojisinden kopuk, hayatın ve varoluşun kendisinde ortaya çıkan bir gerçeklikmiş gibi yaklaşan Deleuze'e göz atmalıyız.

Deleuze'de sanat, olay, anlam

Deleuze, düşüncesinin birçok uğrağında sanatı, toplumsal ve kurumsal yapısı, tarihi ve çerçevelenişi içinden değil, doğrudan varlığın kaosuyla karşılaşmada ortaya çıkan bir anlam, yeni bir duyumsama yakalama çabası olarak ele alır. Kaos (bu terimi birçok kez "felaket" ile eşanlamlıymış gibi kullanır), bizim dolaysız gerçekliğimizdir; kurumlar ve kültür bize ancak bu gerçeklikle karşılaşmayı erteleyebileceğimiz, etik ve politik olarak da güvenilmez olan hazır merhem-

6 Tıpkı toplum gibi; toplum da kurumsallaşmış yasalarını kaybeder ama bunun yerine –enkazlara koşan gönüllülerde gördüğümüz gibi–, anarşist Peter Kropotkin'in (2007) çalışmalarını hatırlatan otomatik, hesapsız, neredeyse bedenin istemsiz refleksi gibi ortaya çıkan bir "karşılıklı yardımlaşma" etiğini koyar. Felaket de sanatı bu türden bir soru sormaya itmektedir. Toplumsal olarak kabul edilmesinin öncesinde sanat nedir? Bir gerçekliği var mıdır?

leri, yani "klişeleri" sunarlar. (Felakete dönüşen depremleri aklımıza getirdiğimizde varlığın güçlerine karşı dayanıklı olduğunu düşündüğümüz kültürel ve toplumsal olarak inşa edilmiş "klişelerin" [binaların] aldatıcılığı ve güvenilmezliğinden ne kastedildiği dramatik bir şekilde ortaya çıkar.) Sanat ise kaosla doğrudan karşılaşır ve onunla beraber, onun içinden ama ona karşı bir anlam, duyumsama damıtır (Deleuze ve Guattari, 1996: 79-94). Bu duyumsamayı ve anlamı kültürel soyut kodlara kaçmadan, kaosun içinden geçerek damıtmak yaşamsal önemdedir. Edebiyat ya da Francis Bacon'ın resmi, varlıkta bulunmayı varoluşa çevirecek edebî veya estetik "klinik"lerdir (Deleuze, 2007; 2009: 54); sinema bize dünyaya inanmamız için yeni nedenler verecektir (Deleuze, 1997: 171). Sanatçı cisimsel, maddi gerçeklikle doğrudan temas ederek, ondaki olayları serbest bırakacak ve serbest bıraktığı bu tekil olayların birbirleriyle yankılanmasını sağlayacaktır. Deleuze, "olay" (*événement*) kavramını birçok yerde "anlam"ın eşanlamlısı gibi kullanır ve olayları/anlamları yakalamanın ayrıcalıklı yeri de sanattır. "Anlam" için ise, göstergebilim alanındaki anlamlandırma (*signification*) değil, Latince "sensus" kökünden gelen daha çok "duyu", "duyum", "duyumsama" (*sensation*) anlamlarını çağrıştıran ve "sezgisel kavrama", "yön" gibi anlamlara gelen Fransızca "sens" kelimesini kullanır. Bu ayrım oldukça önemlidir, keza çok kabaca ifade edersek Deleuze'de iletişimsel, kültürel kodların ve enformasyonun alanı ile bu alandan kaçan, ona sığmayan anlam/duyum/duyumsamaların alanı sanatsal, felsefi, etik ve politik olarak karşıt kutuplara yerleştirilir. Bir nevi anlam/duyum/duyumsama, anlamlandırma ile ilgisi olmayan, göstergelerden sızan kolay yakalanamaz şeydir. *Proust ve Göstergeler* kitabında "sosyete göstergeleri"nin aldatıcılığına –ki bu düşünce Améry'nin semantik "düşman-yurt"unun güvenilmezliği ile ilişkilenir– karşı gayri iradi hatırlamaların anlamı/duyumu ortaya konur (Deleuze, 2004). *Anlamın Mantığı*'nda büyük ölçüde Lewis Caroll ve Antonin Artaud üzerinden kurulan bir ikilik üzerinden edebiyatta, *Francis Bacon: Duyumsamanın Mantığı*'nda ise Francis Bacon üzerinden resimde olayları yakalamanın ve yankılandırmanın yolları tartışılır (Deleuze, 2015; 2009). Burada elbette Deleuze'de olay, anlam ve sanatın ilişkisini ayrıntılarıyla ele almamız mümkün değil, ancak bu üç kavramın tartışılmasından sanatta felakete direnebilecek şeyi biraz olsun tanımayı umuyoruz.

Olayın zamanı: *Aion*

Deleuze (2006), *Kıvrım* kitabında olayı bir konser veya piramit olarak düşünür. Zaman ve mekân içinde gerçekleşen, şu saatte şu salonda meydana gelecek konser ya da şu koordinatta bulunan piramit değildir kastı. Bir olay, cisimsel şey durumları ile ilişkilidir; ortada somut bir piramit, bir konser olmadan "piramit olayı"ndan, "konser olayı"ndan, hatta "konserdeki olaylar"dan bahsedilemez ama olay basitçe maddi etkilerin toplamı da değildir. Deleuze, bir ola-

yı titreşimlerin birbirine uzaktan bağlandığı, birbirine cevap verdiği bir kompozisyon gibi düşünür; "bir olay "kendinde-tutmaların (*prehension*) nexus'udur" (2006: 118). Proust'un bahsettiği Swann'ın cümleciğini, Vinteuil'ün üçlüsünü aklımıza getirelim. *Anlamın Mantığı*'nda ise olayı cisimsel etkileşimlerin gerçekleştiği Kronos zamanına değil, "özü gereği sınırsız olan geçmiş ve gelecek, sonuçlar olarak cisimsiz olayları yüzeyde toplayan" Aion'a atfeder (Deleuze, 2015: 80). Kronos "döngüseldir, cisimlerin hareketini ölçer ve kendisini sınırlayan ve dolduran maddeye bağlıdır; diğeri yüzeydeki saf düz çizgidir, cisimsiz, sınırsızdır, bütün maddelerden bağımsız olan zamanın boş biçimidir" (Deleuze, 2015: 81-82). Dolayısıyla, olay cisimsel etkileşimlerden çıkar ama onların zamanıyla sınırlanmayan, maddenin ne üstünde ne içinde/dibinde bulunan, cismin yüzeyindeki "ebedi, düzçizgisel, cisimsiz" şeylerin zamanında vuku bulur. Olayların gerçekleştiği *Aion* sınır koyularak, toplumsal, kültürel bir kurgu veya bir mesafe ile oluşturulmuş zamansal bir boyut değil; cisimlerin yüzeyinde, onlardan sızan, serbest kalan, uçucu, cisimsiz, zamansız, basitçe gelip geçmeyen ama hareketsiz de olmayan bir zaman boyutudur. Aion'da neler olur? Üç örnek verelim: Mastar, Mim ve Uçan ve Şarkı Söyleyen Teke Andoar.

Mastar

Olaylar dilde isimler veya sıfatlarla değil, mastarlarla yakalanır. "Kesilmek", "yeşermek", "büyümek", "küçülmek" vb. Bir bıçak bir eti keser; "kesilme" bu cisimsel gerçekleşmenin yüzeyinde ortaya çıkan sonuçtur. Zamanın bir ânında küçük olan çocuk büyür ve zamanın başka bir ânındaki yetişkin kişi haline gelir. "Büyümek" olayı bu iki ânın arasındaki cisimsel ânların arka arkaya gelişine indirgenemeyecek yüzeyde ortaya çıkan cisimsiz şeydir. Somut bulunulan ânlarda olaylar cisimsel şeylerde alttan alta ya da içten içe gerçekleşirler ve asgari bir varlığa sahiptirler; onlar varlığa atfedilemeyecek saf oluşlardır. Deleuze, fiilin iki durumunda –ve genel olarak dilde– iki kutba, varlığın dışına ve dilin içine temas eden bir uzam-zamansallık olanağı bulur (2015: 207). Fiilin çekimleri, fiilî cisimsel duruma, özneye ve yükleme işaret eder: "Ahmet büyüyor", "Ahmet büyüdü" vb. Burada kastedilen Kronos'ta, tarihsel, toplumsal, somut bir öznenin, somut koşullarda büyüyor oluşu, büyümüş olması veya fiilin zamanına göre büyüyecek olmasıdır. Bütün bunlar hikâyesel/tarihsel Kronos zamansallığına aittir. Mastar ise, "büyümek", saf bir olaydır, tümüyle *Aion*'da gerçekleşir; ne Ahmet'e ne Ayşe'ye, ne de şimdi ve buradaki tarihsel, bağlamsal duruma aittir. Ama Ahmet'in ve Ayşe'nin başına şu durumda, şu tarihte gelmektedir. Herkes aynı şekilde büyümez; saf bir büyüme olayı vardır ama cisimsel durumlarda bu büyüme farklı farklı gerçekleşir. Fiil, mastar haline getirildiğinde, yani olay cisimsel gerçekleşmesinden süzülüp damıtıldığında, olaylar cisimsel tecridi, koşullarını aşarak birbirleriyle yankılanabilecek hale gelir. Olayları anlamlara dö-

nüştürmek, fiili çekiminden kurtarıp mastar haline gitmek, cisimsel gerçekleşmelerinin çatırtı patırtısından şahıssız, öznesiz, zamansız saf olayları ortaya çıkarmak demektir.

Mim

Olayların yakalanışının bir başka yeri mim sanatıdır. Deleuze, mim tartışmasına Mallarmé'den gelir: "Sahte bir şimdi görüntüsü altında, gelecekte, geçmişte, kâh öngörerek, kâh anımsayarak – Mim bu şekilde yapılır işte, onun oyunu aynayı kırmaksızın bitimsiz bir ima ile sınırlıdır" (Mallarmé'den akt. Deleuze, 2015: 83). Mim sanatçısı sahnede ölmez; ölme olayını ima eder. Özdeşleşmeyi, olayın gerçekleşmesinden belirli bir uzaklıkla canlandırır. Bir aktör cisimsel şeyleri ayrıntılarıyla tekrar gerçekleştirmek yerine –bu imkânsızdır– olayı cisimsel şeylerden süzerek tekrar gerçekleştirir – ya da karşı-gerçekleştirir. Deleuze'ün karmaşık kavramlarından biri de "karşı-gerçekleştirme"dir. Karşı-gerçekleştirme olayın cisimsel gerçekleşmesine hapsolmasına engel olarak olayı serbest bırakır. Cisimsel gerçekleşme kaçınılmazdır; karşı-gerçekleştirme ise olayı başka bir boyuta, *Aion*'a taşıyarak onun cisimselliğinin üzerinde süzülmesini sağlar. Mim sanatçısı, diyelim devrimci bir kahramanın ölme ânını canlandırır; bu şekilde cisimsel boyuttaki tekil kaybı, yitmeyi, yitme olayını yakalayarak var kılar; yitmeyi "karşı-gerçekleştirir". Fakat Mallarmé'den yapılan alıntıda değinilen mimin "sahteliği" vurgusu anlamın/olayın mantığının etik boyutunu tartışmaya açar. Olaylar soyut ve ebedi bir *Aion* zamanındadır ama aynı zamanda benim, sizin, bizlerin başına gelir ve her başa gelmede farklı bir cisimsel gerçekleşme ortaya çıkar. Başkasının olayının mim sanatçısı olmak, olayı "salt karşı-gerçekleştirmek", yani cisimsel yarayı almadan ima etmek, salt idealar boyutundaki oyun/canlandırma bir soytarılıktır (Deleuze, 2015: 182). Ben, ancak kendi bedenimin başına gelen olaya, olayın bedenimde cisimsel gerçekleşmesine kayıtsız kalarak cisimsel şeylerden olayı çıkarır ve layık olabilirim. Deleuze'ün Stoacılardan alarak tartıştığı etik soru "Kendi başıma gelen olayları nasıl isteyebilirim?" sorusudur. Bizzat başıma gelen, bedenimde gerçekleşen, yarasını aldığım olayları hayata ve varoluşa hınç duymadan nasıl isteyebilirim ve nasıl onlardan anlamları, duyumsamaları damıtabilirim?[7] Bu etik sorunsalda Nietzscheci "ben-

7 Hakan Yücefer isabetli bir şekilde Deleuze'ün Stoacılardan alarak yenilediği etik sorunun öznesiz bir "olay etiği" olduğunu söyler. Deleuze için cisimsel durumlarda ortaya çıkartabileceğimiz şu veya bu farklı öznelikler değil, olay önceliklidir. Yücefer ayrıca Deleuze'ün olay etiğinin sınırını da gösterir – ki biz de bu yazının sonuç bölümünde benzer bir sınıra değiniyoruz (2019: 98-145). Başa gelen olaylar arasında bir ayrım yapılmalıdır. Hangi olay, olaysallığında yakalayabileceğim, layık olabileceğim ve her seferinde tekrar etmesini isteyebileceğim bir olaydır? Örneğin zorunlu askerlik sonucu kendimi içinde bulduğum ve anlamadığım, hatta reddettiğim bir savaş olaylaştırılabilir mi? Bu olaya cisimsel şey durumlarına kayıtsız kalarak layık olabilir miyim? Böyle bir olayı cisimsel şey durumlarından damıtarak her seferinde geri gelmesi için ortaya çıkartabilir miyim? Bu çok şüpheli ve anlamsız gözüküyor. Belki savaşın gerçekleşmesini, yani bedenimde açtığı somut yarayı savaş nedenselliğinden soyutlayarak olaysallığında yaka-

gi dönüş" problemi ile de karşılaşıyoruz: Olayları sadece bu seferlik değil, her seferinde başıma gelmelerini isteyecek şekilde damıtmalıyım ve bu şekilde her seferinde onları başka olaylarla yankılanabilir kılmalıyım. Eğer sanatta felakete direnebilecek bir şey varsa, bu, birey-altı, özne-ötesi bir biçimde olayları karşı-gerçekleştirilerek *Aion* boyutunda, ebediyen, *her sefer için* birbirleriyle yankılandırma kapasitesinde ortaya çıkar. Karşı-gerçekleştirerek olayları damıtmak, olayları her sefer için başka olaylarla yankılanmaya açarak, cisimsel yitime, cisimsel şeylerin kendilerine, zaman-uzamsal sınırlılıklarına hapsolarak yitip gitmelerine engel olur.

Uçan ve şarkı söyleyen teke Andoar

Michel Tournier, *Cuma ya da Pasifik Arafı* romanında felaket sonrası bizi ilgilendirebilecek bazı metaforlar kullanır. Kitabın sonlarına doğru adadaki deneyimini Seyir Defteri'ne not alan kazazede Robinson "hayatında en fazla değişen şeyin zamanın akışı, hızı ve yönü" olduğundan bahseder: "Zaman hızlı ve yararlı bir biçimde kullanıldığı oranda daha hızlı geçiyordu ve ardında adı benim tarihim olan bir binalar ve molozlar yığını bırakıyordu." Buna karşılık adadaki zaman kullanımının dönüşümü sonrası "günlerinin dikeldiğinden" bahseder: "Artık günlerim dikeldi denilebilir. Artık birbirlerinin üzerine devrilmiyorlar. Dikey olarak ayakta duruyorlar ve özlerinde var olan değerleriyle gururla kendilerini gösteriyorlar" (Tournier, 2021: 170). Deleuze, bu dönüşümü, adada bir başına kalan kazazede Robinson'un, önce, hâlâ "başkasının", yani başka dünya olanaklarının bulunduğu, geçmişte kalmış insanlar dünyası gibi düzenli bir dünya kurmaya çalışırken, beklenenin aksine haylaz, oyunbaz, kural tanımayan Cuma'nın gelişi sonrası, başkasının olduğu bu dünyanın ilelebet yok olmasıyla

layabilirim ama savaşı, savaş fikrini olaysallığında yakalayabilir ve geri gelmesini isteyebilir miyim? Bu imkânsız, anlamsız ve –savaş meydanına uzak güvenli bir yerde konumlanmış komutanın tavrını anıştırdığı ölçüde– gayri ahlâki gözüküyor. Deleuze'ün düşüncesinde hazır kültürel kodlar etik, politik, sanatsal açılardan o kadar ötelenir ve küçümsenir ki, bizzat bu kültürel kodlardan kaynaklanan ve onlar üzerinden işleyen bir savaşı ya da bir felaketi olaylığında yakalamak ve yükseltmek bir çelişki haline gelir. Başka bir yazıda ele almak umuduyla şu vurguyu yapayım: Deleuze'ün olay etiğini tartışırken ortaya koyduğu Joe Bousquet, Antonin Artaud, Scott Fitzgerald gibi yazarların olayları "büyümek", "kesilmek" gibi "anonim" diyebileceğimiz olaylar değil, son derece özel, kendine has olaylardır. Biz de ancak kendimize has, olaylaştırabileceğimiz, anlamlarını yakalayabileceğimiz olaylara layık olarak başkalarının ve kaosmozun olayları ile yankılanmanın imkânını üretebiliriz. Bu ayrımla ilgili olarak bir diğer mesele Deleuze'ün olaylardan bahsederken "büyümek", "ölmek" gibi kültürden değil, kaosmozdan kaynaklanan olayları kastediyor gözükmesidir; başka bir deyişle olaylarımız olaysallığında yakalandığında kültürel "olaylar" ile değil, kaosmozdaki bir güçten kaynaklanan yüksek, baş edilmez ve tekil olaylar ile yankılanır. Fitzgerald'ın "çöküşü" finansal kriz, savaş, yetenek kaybı, yaşlılık gibi toplumsal olarak kodlanmış olaylarla ilişkilendirildiğinde anlaşılamaz; ancak alkol yoluyla bedeninde gerçekleşen "çatlak" olaysallığında yakalandığında anlaşılabilir. Bedende tıpkı kozmik bir olay gibi gerçekleşen çatlak karşı-gerçekleştirilerek olaylaştırılabilir; buna karşılık "finansal kriz", "savaş", "yetenek kaybı", "yaşlılık" soyut, toplumsal klişeler içinde gerçekleştikleri ölçüde olaylaştırılmaya layık değildir ve olaylaştırılmaları, olaylaştırıldıklarının iddia edilmesi mantıksal, felsefi, politik ve etik olarak sorunludur (bkz. Deleuze, 2015: 174-182).

açıklar (2015: 332-352). Başkasının olduğu dünya, ardışık zaman dilimlerinin, planların, görevlerin, statülerin, *ben*lerin ve *başka*larının bulunduğu düzen ve yapıya dayanan bir dünyadır. Bu dünya önce fiilen Robinson'un adaya düşmesi ile geride kalır ama asıl olarak Cuma'nın sebep olduğu patlamalarla –Tournier ve Deleuze'ün düşüncelerine uygun bir tabirle– "havaya uçar". Başkasının olduğu, yapısal dünya günlerin, saatlerin, saniyelerin, hatta tıpkı nüfus sayımında ya da sosyal medya hesaplarında da görebileceğimiz gibi başka insanların da art arda "birbirlerinin üzerine yıkıldığı" bir dünyadır. Başkasının olmadığı dünyada ise şeyler ardışıklıkları içerisinde ya da birbirlerine göre cisimsel farklar/benzerlikleri ile değil, salt kendileri için var olurlar, yükselmeye, güneşsel hale gelmeye ve "dik durmaya başlarlar". Bu dikeyleşme ve "ereksiyon", olayların cisimlerden nasıl salıverileceği hakkında bir fikir verir. Bu fikir, Cuma ile vahşi tekenin (Andoar) giriştiği dövüş ve Andoar'ın ölümü sonrası Cuma'nın, onun bedeninin kalıntılarını çeşitli işlemlerden geçirerek ürettiği uçurtmada ve "rüzgâr arpı"nda belirginleşir. Ölmüş Andoar'ın derisi kurutulur ve dallardan haç biçiminde yapılmış bir çerçeveye gerilir ve bağırsaklarından yapılmış bir ip marifeti ile Andoar bir uçurtmaya dönüşür ve uçar. Ölü bedeninden kopartılarak kırmızı karıncalar tarafından temizlenen kafası ise boynuzlarının arasına kurutulmuş bağırsaklardan yapılmış ince teller gerilerek sadece rüzgârın çalacağı "temel" bir müzik aletine dönüşür ve "Andoar şarkı söyler" (Tournier, 2021: 162). Uçurtmanın rüzgârın etkileriyle havada salınarak gerçekleştirdiği hareketler Andoar'ın cisimsel bedeninden serbest kalan olayların soyut çizgilerini verir. Rüzgâr arpı ise müzik öncesi bir alettir; tellere rüzgârın çarpmalarıyla salıverilen ses olaylarını üretir. Elbette, sesler ve uçurtmanın rüzgârın etkisi ile havada kıvranması hâlâ cisimsel olaylardır; fakat tam anlamıyla cisimselliğe indirgemeyecek, cisimselliklerinden kaçan uçucu anlamları/duyumları ortaya çıkartırlar. Ses tam olarak nerededir? Arpın kendisinde değildir; onu titreştiren rüzgârda da değildir; ses tam da bu cisimsel etkilerden çıkan, onlardan kaçan şeydir ve rüzgâr boyunca uçup gider. Rüzgârın esmeleri ile titreşen, salınan, kıvranan uçurtma ise soyut hareketleri yakalar. Normal koşullarda görünür olmayan güçlerin olaylarını hapseder ve görünür kılar. Yine, görünür kılınan güçler ne uçurtmada ne de rüzgârdadır; onlar havada bir alçalıp bir yükselen uçurtmanın soyut hareket çizgilerindedir.

Burada dikkat edilmesi gereken şey, bizim "felaket" diyeceğimiz gemi kazası, kimsesiz bir adaya düşmek, adada kurulmaya çalışılan düzenli/yapısal, başkasının olduğu dünyanın patlayarak havaya uçması veya Andoar'ın ölümü gibi "tarihsel" olayların saf olayların damıtılmasına gidecek sürecin başlangıcında bulunmalarıdır. Bu tarihsel olaylar, saf olaylara varmak için öncelikle toplumun ve kültürün klişelerinden kurtulmanın gerekliliğini gösterirler. Metaforik diyebileceğimiz bu felaketleri, felakete dönüşen doğal afetlerle veya toplama kampı gibi somut felaket durumları ile karıştırmamak gerekir. Bu somut felaketler toplum-

larımızın malumunun ilamıdır. Yukarıda bahsettiğimiz gibi bu durumlar, birbirinin üzerine yıkılarak ilerleyen ve molozdan başka bir şey üretmeyen tarihsel ve yapısal dünyanın ifadeleridir. Bu durumlardan, her seferinde isteyebileceğimiz saf olayları damıtmak ve arkasından bu saf olaylara göre bir toplumsal dünya kurmak bizim elimizdedir. Ama felakete dönüşen deprem sonrası alelacele yeni inşaat projelerine girişilmesinde veya Améry'nin Alman toplumunun İkinci Dünya Savaşı ve soykırım sonrası yönelimini tahlilinde görülebildiği gibi toplum, bu anlamları damıtmak yerine birbirinin üzerine yıkılan klişeler dünyasını tekrar kurmaya girişmiştir. Bu, dönüp tekrar gelecek olanın saf anlamlar değil, toplumsal olarak üretilmiş anlamsızlıklar/felaketler olacağını gösterir. Tournier'yi takip eden Deleuze düşüncesi açısından şu ayrım önemlidir: Yıkım olarak felaket toplumsal tarihin kendisidir ve klişeler dünyasına aittir; kaos ise klişeler dünyasının ulaşmamızı engellediği herhangi bir anlam üretimi için temas etmemiz, içinden geçmemiz gereken varoluş durumudur. Deleuze'de felaket kelimesinin nihai bir anlamı varsa bu, kaostan anlamı damıtamamak; başımıza gelen varoluş olayına layık olamamak ve hazır klişelerle varoluş durumunu geçiştirdiğimizi sanmaktır. Bu bakış açısından, toplumlarımızın, toplumsal ve tarihsel olarak ürettiği felaketleri, kaosla ve varoluşla karşılaşıp anlam üretememe felaketine tercih ettiği söylenebilir.

Bu örneklerde dikkat edilmesi gereken bir diğer şey ise, Deleuze'ün her seferinde cisimsel ve bedensel olanı harcayarak olaysal/anlamsal/duyumsal olana varmasıdır. İlk aşama toplumsal, tarihsel klişeler dünyasından kurutulmak, ikinci aşama cisimsel şeylerden kurtulup saf olaylara varmaktır. Mim sanatçısının cisimsel yarayı almadan ancak bir soytarı olarak düşünülebilecek olması, Andoar'ın ölmüş olduğu, duyum ve anlamların ancak ölümü sonrası ondan kalan parçalardan salınıverdiği gözden kaçmamalıdır. Cisimsel bir gerçekleşme her seferinde bedeni tehlikeye atan, onun "yaşanmaz Güçlere" maruz bırakılmasını içeren bir süreç olarak işler (Deleuze, 2009: 48). Deleuze'ün popüler kavramlarından biri olan "kaçış çizgisi" olumlu ve oyuncul bir şekilde anlaşılabilir ama "kaçış çizgileri" aynı zamanda sıkışmış, kendisine çok fazla gelen güçlerle boğuşan bedenin çığlıkları, agoni halinde salıverilen ölgün imdat fısıldamalarıdır (2009: 24-25). Deleuze'ün düşüncesi maddi ve cisimsel olan ile ondan taşan ve sızan cisimsiz ve sınırsız şeyin gelgitli ilişkilerini araştırır. Olay/anlam mı önceliklidir, cisimsel durumlarındaki gerçekleşme mi? Deleuze, cisimsel olanın vahşice diyebileceğimiz bir gerçekleşme ile elden çıkarılmasını ve anlam/olayın üretilmesini öneriyor gibi gözüküyor. Eğer Deleuze'ün felsefesi neşeli ise bu neşe, felaketten geçmiş bir bedenin (Andoar'ın zavallı ölü bedeninin uçmak ve şarkı söylemek için geçtiği işlemleri düşünelim) yüzeyinde ortaya çıkan, sanki bedenin çektiği acılardan etkilenmiyormuş gibi beliren bir gülüş gibidir. Bu gülüş cisimsel felaketi karşı-gerçekleştirir; felaketin ve işkencecinin sadist sırıtışına karşı olayın/anlamın cisimsel acıda kalmayan ve yaşamı başka bir boyuta yük-

selten bilgeliğidir. Toplumsal klişelerden kaynaklanan yasal bir mantık ile, sınır koyarak, mesafe alarak ortaya çıkan ayrı bir uzam-zamana ihtiyaç duymak şöyle dursun; bu tür toplumsal, kültürel, hukuki ve güvenilmez işleyişlere karşı ortaya konulan bir gülüştür bu. İşkencecinin ve toplumsal olarak üretilmiş felaketin bakış açısından bedenin kalbinde ulaşılamayan şifrelenmiş bir odadan kaynaklanıyor gibi gözükür; ama aslında güvenilmez kültürel ve toplumsal kodların ötesinden, varoluşa mesafesizliğinden gücünü alır. Bu gülüş, kaosa maruz kalan, onun yarasını almış, parçalanmış, zorlanan, direnen, çözülen bedenin yüzeyinden salıverilen bir nefes; bedensel ve cisimsel olmayan yaşam güçlerinin, bedeni ve cismi esir almış ölümü defeden haykırışı gibidir.

Sonuç: Sanatı felaketten çıkardığımızda ne kalır?

Doğrudan, somut felaket durumunda, bildik sanatsal pratiklerin direnemediklerini, bize durumu alt etmemizi sağlayacak hayatı yükseltme ve acı ile baş etme olanağını veremediklerini görüyoruz. Felaketin tanımlanamaz uzam-zamansallığının kurumsal, toplumsal sanatsal pratiklerin işlemesini sağlayan çerçeveleme, mesafe alma, sınır koyma, içeriden ya da dışarıdan bir bakış geliştirme olanaklarını imkânsızlaştırdığını teslim etmemiz gerekiyor. Doğrudan felaket durumu bu açıdan bildik, kurumsallaşmış sanat formlarının sınırını gösteriyor. Sanatsal ürünler felakete karşı ancak dolaylı yoldan, Levi örneğinde olduğu gibi kendi sosyal alanlarını oluşturduklarında ya da işkenceci egemenin ulaşamadığı, ona kapalı kalan bir uzam-zamansallık üretmenin bahanesi olduğunda işe yarayabilirler ki bu direnç niteliği, sanatın sağladığı özel bir şey olmaktan ziyade, başka bir zamansal boyutu getiren çeşitli inanç (din, mistisizm, Marksizm) ya da başka türden hatırlama edimleri (hücre hapsinde sevgilisinin yüzünü hatırlamaya çalışan mahkûm gibi) için de geçerlidir. Her ne kadar Deleuze'ün düşüncesi mesafesizliği, kaosa doğrudan maruz kalarak anlamlar damıtmayı önerse de, ondan somut felaketlere karşı genel bir formül ortaya çıkarmak mümkün değildir. Deleuze'ün düşüncesi ona eğilim gösterenlerden, tıpkı bir devrimci ya da sanatçı gibi, biyolojik/cisimsel/toplumsal hayatı ikincilleştirecek, insan ya da başka türden herhangi bir özneliğin ötesine geçen bir adanmışlık ve yaratıcılık beklemektedir. Kavramları ancak çok özel durumlarda, işkencecinin sırıtışına, felaketin amansız ve yaşanmaz gücüne *Aion* zamansallığından bir kahkaha ile cevap verebilecek kendi cisimsel durumunu kolaylıkla ikincilleştirebilen özneliklerini aşabilen "kişiler" için geçerli olabilir. Bu özel durumlar dışında, somut felaketleri (felakete dönen doğal afet, soykırım, işkence) başımıza gelen varoluşsal olaylar olarak düşünüp onlardan anlamlar ortaya çıkarmak ne etiktir ne doğrudur, ne de mümkündür. Somut felaket durumunda, durumu aşmaya yönelik bir "karşı-gerçekleştirme" edimi ortaya konacaksa bu, Kronos zamanında basit, maddi şeyler için beden bedene kotarılan yardımlaşma ve dayanışma edimleri

ile ortaya konulabilir. Felaketin olayı ancak bu şekilde, cisimsel şey durumlarına karşı ortaya konulan bir hayır ile damıtılabilir. Şeyleri cisimselliklerinin dibine gömen bu somut felaketler siyasal ve toplumsal olarak üretilmiş, varoluşu anlamsızlığa yuvarlayan anti-olaylardır; varoluştan, kaosmozdan değil, kültürde üretilmiş aldatıcı, güvenilmez kodlar ve klişelerden gelmektedirler. Nedir bunlardan olaylığında yakalayacağımız, yarasını alacağımız ve ebediyen –*Aion*'da– geri dönüşünü isteyebileceğimiz şey? Kapo'nun sırıtışı değil, devrimcinin bilge gülüşü, Améry'nin arkasından ne gelecek olursa olsun işkenceciye attığı yumruktur (2015: 121); kâr, rant ve çıkar üzerine kurulu güvenilmez kentler üreten kapitalist toplum değil, felaketten sonra karşılıksız dayanışma edimleri ile ortaya çıkan "felaket toplulukları"dır (Out of The Woods, 2023); yıkılmış kentlerin molozları ve alelacele girişilmiş yeni felaketler inşa edecek rant projeleri arasından görebilmeyi ve duymayı başarabilirsek yeryüzünün hareketindeki otuz iki Petajul gücündeki muhteşem yaşanmaz güçtür (Frost, 2023).

Bu kaçınılmaz politik ve etik ufkun yanında, Deleuze'ün düşüncesi bize sanatta felakete direnen şeyin ne olduğunu gösterir. Sanatta felakete direnen şey onun cisimsel maddesi ve o cisimsel maddeyi koruyan, ayıran, yükselten toplumsal ve kurumsal yapısı değildir. Mermer, bronz ya da seramik heykel, saklandığı bir müzede ya da vergiden muaf bir limanın deposunda daha uzun süre hayatta kalarak *Aion*'a ulaşamaz ve bir anlam/duyum üretemez. *Aion* biyolojik olarak daha uzun hayatta kalarak ulaşacağımız bir sürme veya dayanma ya da Kronos'taki saniyelerin birbiri arkasına eklenmesi ile elde edilmez. O, varlıktan Kronos'u çıkarttığımızda kalan sınırsız, sonsuz zamandır. Bu tıpkı ölmekte olan birinin hayatının "bir film şeridi gibi" gözünün önünden geçmesine benzer. Kişi her şeyi ayrıntıları ile gerçek-zamanlı bir tekrar olarak görmez ve yaşamaz. Seçilmiş, yüklü, kalıcı olan anlamlar geri gelirler sadece. Yetmiş senelik bir hayat kısa ama yoğun anlara, jestlere, mimiklere, atmosferlere ve hislere indirgenir. Bu anlar, Kronos'un geçip gittisinden kurtulur ve *Aion*'da sonsuz bir düzçizgisel zamanda kalır. Sanat, bu olayları/anlamları üretebildiği ölçüde ölüme ve felakete direnebilecektir.

Sanatın cisimsel olmayan kalıcılığı, biz felaketten sonra geride kalanlar için başka bir açıdan da kritik önemdedir. Sanat tam da ölüm, kayıp ve yitiş sonrası; cisimsel varlık, biyolojik organizmaya bağlı hayat/ölüm artık bir konu olmadığında gücünü tümüyle gösterir. Somut felaket sonrası, felaketzedeler başlarını kaldırabildiğinde *Aion* tekrar ulaşılabilir hale gelir ve hiçbir şeyin geçmemiş olduğu, hesapların henüz kapatılmamış olduğu ortaya çıkar. Geçmiş olduğunu düşündüğümüz felaketler, kayıplar, ölümler Kronos zamanının oldubitti ve geçti gittisinden kurtulur ve *Aion*'da yankılanmaya başlar. Felaket geçmemiştir; ağırlığı ve katılığı ile havada durmakta, Kronos'ta geçen her anda mevcudiyetini hissettirmektedir. Haksızlığa uğramış, değersiz ve anlamsız kılınmış ölülerin ölümü, yıkıntıya dönüşmüş kentler karşı-gerçekleştirilmeyi ve kapatıldıkla-

rı yitişin tecridinden kurtulup başka tekillikler ile yankılanmayı beklemektedir. Kronos'un ölümcül, birbiri üzerine yıkılan, arkasında molozlardan başka bir şey bırakmayan geçip gidişine karşı sınırsız *Aion*'da hayat serbest kalmalı, ölüm karşı-gerçekleştirilmelidir. İşte bunu ancak sanat başarabilir.

KAYNAKÇA

Cumhuriyet. (2023) "Gazete Oksijen'in 'o fotoğraf' yazısı tepki çekti: 'Acı aklımı uyuşturmuş olmalı'", 10 Şubat, https://www.cumhuriyet.com.tr/turkiye/gazete-oksijenin-o-fotograf-yazisi-tepki-cekti-aci-aklimi-uyusturmus-olmali-2050298

Deleuze, G. ve Guattari, F. (1996) *Felsefe Nedir?* (çev. Turhan Ilgaz), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Deleuze, G. (1997) *Cinema II: The Time-Image* (çev. Hugh Tomlinson ve Robert Galeta), Minnesota University Press, Mineapolis.

Deleuze, G. (2004) *Proust ve Göstergeler* (çev. Ayşe Meral), Kabalcı, İstanbul.

Deleuze, G. (2006) *Kıvrım: Leibniz ve Barok* (çev. Hakan Yücefer), Bağlam, İstanbul.

Deleuze, G. (2007) *Kritik ve Klinik* (çev. İnci Uysal), Norgunk, İstanbul.

Deleuze, G. (2009) *Francis Bacon: Duyumsamanın Mantığı* (çev. Can Batukan ve Ece Erbay Nahum), Norgunk, İstanbul.

Deleuze, G. (2015) *Anlamın Mantığı* (çev. Hakan Yücefer), Norgunk, İstanbul.

Dufourmantelle, A. (2021) *Riske Övgü* (çev. Murat Erşen), Kolektif, İstanbul.

Kropotkin, P.A. (2007) *Karşılıklı Yardımlaşma* (çev. Sinan Altıparmak), Öteki, İstanbul.

Levi, P. (2020) *Boğulanlar Kurtulanlar* (çev. Kemal Atakay), Can, İstanbul.

Natasha F. (2023) "How Strong Is a Magnitude 7,8 Earthquake?", *New York Times*, 6 Şubat, https://www.nytimes.com/2023/02/05/world/europe/how-strong-is-a-magnitude-7-8-quake.html

Out of The Woods. (2023) "Felaket Komünizmi Bölüm 1: Felaket Toplulukları", *Yeryüzü Postası*, 25 Şubat, https://www.yeryuzupostasi.org/2023/02/25/felaket-komunizmi-bolum-1-felaket-topluluklari-out-of-the-woods/

Rancière, J. (2012) "Estetiğin Siyaseti" Ali Artun (ed.) *Sanat / Siyaset: Kültür Çağında Sanat ve Kültürel Politika* içinde, İletişim, İstanbul, 207-231.

Tournier, M. (2012) *Cuma ya da Pasifik Arafı* (çev. Melis Ece), Ayrıntı, İstanbul.

Yücefer, H. (2019) "İnsanlar Ölür Olaylar Ölmez: Deleuze'ün Öznesiz Etiği", *Cogito*, 95-96: 98-145.

Bir yabancılaşma hali: Aile felaketlerine şaşırmak

*Zülal Şahin**

Özet: Bugünlerde gündüz kuşağı programlarının en dikkat çekici temasının "kayıp aranıyor" olduğu söylenebilir. Bu programlarda genellikle bir kişi merkeze alınır ve bütün aile sırları çeşitli olaylar bahane edilerek ortaya dökülür. Cinayet, tecavüz, istismar, ensest, şiddet, aldatma, yasak ilişki, evlilikle dolandırılma, kaçırılma ve evden kaçma gibi aile facialarını seyirlik bir malzeme olarak izleyiciye sunulur. Bu çalışmanın amacı henüz medyaya yansımamış ama benzer olayları yaşayan ya da yaşamaya aday olan ailelerin kendi içlerindeki potansiyel facialarını mahrem kabul edip örtmeye ve yok saymaya çalışırken, medyaya dökülen magazinsel aile facialarını büyük bir merak ve ilgi duymalarını tartışmaya açmaktır. Bu programlarda izleyiciye sunulan aile örnekleri toplumda en uç örnekler olarak sergilenmektedir. İzleyiciler büyük bir merak ve istikrarla bu örnekleri takip eder, mağdur ve fail olan kişileri yargılar ve tarafını seçer. Bu çalışma kapsamında uzun süre gündemde kalan, programın dışında farklı iletişim kanallarıyla da yaygınlaşan Palu ailesi, Gümüşel ailesi, Hülya ve Vedat Ö. örnekleri üzerinden aile kurumunun yaşadığı felaketler eleştirel sosyal teori kavramlarından yararlanarak tartışılmaktadır.

Anahtar sözcükler: Aile kurumu, ailenin felaketi, ailenin korunması, yabancılaşma, gündüz kuşağı programları.

Giriş: Aileden çıkış var mı?

İnsanların büyük bir çoğunluğu geniş, kök ya da çekirdek ve benzeri aile tiplerinden en az birinin üyesidir. Hukuki olarak o ailenin soyadını temsil ederken toplumsal olarak ailenin haysiyetini temsil ederler. Kır ya da kent fark etmeksizin sosyolojik olarak ailenin varlığını devam ettirebilmesi bulunduğu toplumda kabul görmesiyle ilişkilidir. Bu yüzden de yaşanılan yerde iyi anılmak ve aile sırları ile dile düşmemek önemsenmektedir. Aile ekonomik, hukuksal, sosyal ve duygusal ilişkilerin düzenlendiği bir haneyi temsil etmektedir. Aile toplumsal

(*) Öğr. Gör., Yalova Üniversitesi Sosyal Hizmet ve Danışmanlık Bölümü.

sistemin en küçük parçası olarak tanımlanırken ailenin toplumla açık bir ilişki içinde olduğuna da vurgu yapılmaktadır. Başka bir ifadeyle içinde bulunduğu dinamikleri etkiler ve bu dinamiklerden etkilenir. Ancak aile bir kurum olarak ele alındığında her birinin kendi iktidar alanındaki bireyleri yönetmeye ve birbirine benzer aile üyeleri yaratmaya dönük stratejiyi takip ettiği öne sürülebilir. Bu haliyle kendi içinde farklılaşan ama aile kurumu çatısı altında ortaklığı korumaya çalışan bir ideolojinin işleyişi sergilenmektedir (Mies, 2018: 105).

Aile ekonomik, sosyal, kültürel, dinsel ve tinsel örüntüleri bir arada barındıran bir kurumdur (Barrett, 1995: 179). Karmaşık ve iç içe geçmiş bir yapıya sahiptir. Sıradan insanların temel gereksinimlerini karşıladığı bir ilişki bütünü olarak ait olma duygusunu ve insan ilişkilerinde güveni tesis eden temel bir kurum olarak işlev görmektedir. O zaman aile, insan ilişkilerinin en küçük temsillerinin üretildiği bir yapı, kurum ve sistemdir denilebilir. Aileye yüklenen bu misyonun etrafında ailenin bireye aidiyet, güven, şefkat ve merhamet duyguları kazandıran ilişkilerle destekleyici, iyileştirici, kurtarıcı ve muhafaza edici rolleri öne çıkmaktadır. Genel anlamda insanın temel gereksinimlerini karşıladığında küçük bir birim olarak ailenin duygusal ilişkiler, iktidar ve işbölümü gibi üç temel yapının sürekli sentezlendiği bir kurumdur (Connell, 2019: 188). Kadın-erkek, koca-karı, anne-çocuk, baba-çocuk ve ebeveynler ve çocuklar bu kurumun işlerliğine katkı sunmaktadır.

Ailenin hem hakim ideolojinin yaşam bulduğu bir düzlem hem de aidiyet ilişkisiyle denetim kuran bir mekanizma olduğu söylenebilir. Bu karmaşık sistemin işlerliğini takip etmek ise aile kurumunun toplumdaki yansımalarına bakarak yapılabilir. Aileye dair ilkel açıklamalar sıklıkla evlilik ve soy bağı ilişkisiyle kurulan atanmış aileyi açıklamak üzerinedir (Gittins, 1993: 57). Bu, Türkiye toplumunda yaygın olan klasik ataerkil aile yapısını tanımlamaktadır. Aile ideolojisine göre heteroseksüel evlilik kurumu aracılığı ile varlığını sürdüren aile yapısının bozulmaması için ailenin kendi sınırları dışında kalan her türlü tehlikeye karşı korunması öngörülmektedir. Çünkü ataerkil aile ideolojik olarak kutsal sayılmaktadır. Bu nedenle bireyden, bireysel tercihlerden, bireyin duygu ve düşüncesinden öte ailenin korunması, kararları ve değerleri önceliklidir. Bu yolda aile yapısına ve değerlerine uyum göstermeyen önce bastırılma ve sessizleştirilme, daha da olmadı aileden men edilmeyle karşı karşıya kalmaktadır. Klasik ataerkil ailede yaşça büyük ya da erkek olma iktidarına sahip olmayan üyeler söz sahibi olmadıklarından bir irade olarak değerlendirilebilecek aileden çıkış kararını ver(e)memişlerdir. Ailelerine göre aileden reddedilmişlerdir. Böyle bir açıklama'da ailede kalmaya devam eden üyelerin bir şekilde bu ilişki dinamiğine uyumlandığı söylenebilir. Ailenin varlığını sürdürme üzerine kurulu bu düzende yanlış ya da doğru, iyi ya da kötü pek çok değerin yer değiştirebildiği, genel anlamda aile sırlarıyla dile düşmemek için her türlü yanlışın görmezden gelindiği bir ilişki üretilmektedir. En başta ailenin ait olma ve güven ihtiyacından te-

mellendiği vurgulanmıştı. Peki, temel görevinin bireye güven inşa etmek olduğu öne sürülen aile kurumu birey için ne kadar güvenli bir yerdir?

Malum aile sırları

Sirman (2019) Türkiye toplumunda İslâmiyet ile modernizmin beklentilerine ayak uydurmaya çalışan bir aile yapısı olduğunu ama bu beklentilerin sırları yaygınlaştırdığını öne sürmektedir. Sirman yasakların olduğu yerde sırların da olduğunu ifade etmektedir. Aile yapısının topluma yönelik kazanımlarına dikkat çekmek için aile değerleri kavramı sıklıkla bireylere hatırlatılmaktadır. Ancak bugün itibarıyla medyaya ve özellikle gündüz kuşağı programlarına saçılan aile sırları, aile değerlerinin hangi temellendirme ile kabul gördüğünü tekrar gözden geçirmeye yöneltmektedir. Aile kurumunu inşa eden değerler ataerkil toplum yapısına uygun olarak şekillenmektedir. Buradan hareketle söz konusu kutsal aile değerlerinin birey için ne kadar güvenli olduğu da tartışmaya açıktır. Gündüz kuşağı programlarında aile kurumunun kendi üyelerine dönük kapatıcı, daraltıcı, baskılayıcı ve ezici yöntemleri aslında ailenin kendisine dönük bir saldırı değil midir? Bunu fark etmek için çok uzağa gitmeye gerek yok gibi. Aslında televizyon sayesinde her evde aile gerçeklikleri bir tüketim malzemesi olarak ifşa edilmektedir. Ailelerin felaketlerine neden olan sırların magazinleşmesi ve bir ailenin seyirlik malzemeye dönüşmesi söz konusudur. Ailenin kutsallığı ele güne rezil olmayarak veya dile düşmeyerek muhafaza edilmeye çalışılırken aile felaketlerinin seyirlik malzemeye dönüşmesi aileden beklentinin gerçekçi olmadığını düşündürmektedir.

Gündüz kuşağı programları bir dönem evlilik ve flört programları olarak yaygınlaşmaya başladı. Ancak 2017 yılından itibaren Radyo Televizyon Üst Kurulu'nun (RTÜK) aldığı kararla bu programların yayınlanma saatlerinde kısıtlamalara gidildi, özellikle çocukların televizyon izleme saatlerinin dışında yayınlanması planlandı ve son olarak da evlilik ve flört programlarının yayınlanmasına kısıtlamalar getirildi. Toplumun önemli bir kesimi için tüketim malzemesi olan bu programların bazıları format değiştirerek izleyici kitlesiyle buluşmaya devam etti.

Aile kurmaya hizmet eder görünen programlara getirilen kısıtla bunlar izleyicinin başkalarının hayatına dönük merak duygusunu perçinleyen ve aile sırlarını ifşa eden "kayıp aranıyor" temalı programlara dönüştü. Burada ailelerin "günah keçileri" ve "yüz karalarının" konuşulduğu, aile kurumu içerisinde yaşanan çarpıklıklara ve felaketlere yönelik yargıların dağıtıldığı bir seyirlik zaman dilimi ortaya çıkmaktadır. Örneğin 2008 yılında kaybolan anne ve ardından 2009 yılında kaybolan çocuğunun 2019 yılında ekranlara taşınan öyküsüyle Palu ailesinin hikâyesi uzun süre gündemde kaldı, çeşitli yönlerden tartışmalara konu oldu. Ailedeki enişteninin kadınlara ve çocuklara yönelik taciz ve istismar eylem-

lerinin aile içinde görmezden gelindiği ve üstünün örtüldüğü anlaşıldı. Enişte-nin dinî inançları manipüle ederek ve geleneksel değerleri tersyüz ederek güçlü bir pozisyon elde etmesi ve istismar edici eylemlerin aklileştirilmesi izlendi. Palu ailesinin epey ses getirmesinin nedeni neredeyse tüm aile üyelerinin çocuğun, kadının, erkeğin, kardeşlerin, anne ve babaların bu istismar mekanizmasından haberdar olmasından ancak bu felaketlerin tekrarlanmasının önüne geçilmemesinden kaynaklanmaktadır. Palu ailesi ne ilk ne de son örnektir. Aile kurumunda buna benzer pek çok felaket örnekleri mevcuttur. Aileyi kuran ve aileye dahil olan bireylerin orada pozisyon alışlarına göre elde ettikleri güç çekirdekteki en zayıf olana yönelmektedir. Aile ideolojisi çekirdekte kimin kime hükmedeceğini kolayca öğrenilir kılmaktadır. Aslında aile kurumunun, sıklıkla bireysellikleri eriterek (Mead, 2019: 271) çeşitli yönlerden bazı üyelerin para, cinsiyet, yaş, ahlâki-dinî otoriter bilgiyi kullanarak iktidar alanlarının büyüdüğü, diğerlerinin ise güçlü olana göre hareket alabildiği bir yapı olduğu söylenebilir. Burada özellikle farklı bir ailenin mümkünlüğünü ayırt etmek gerek. Onlar, aile üyeleri içinde eşitliği ve ortaklığı önemseyen, çekirdeğe ait tüm üyelere destekleyici ve şefkatli bir tutum sergileyen ve çekirdeğini koruyan ailelerdir. Bu aileler çalışma özelinde ayrı tutulmakta çünkü mevcut siyasi, sosyal ve kültürel ilişkiler sisteminde kendilerini var edecek alanlar yaratabilmekte, daha geniş kaynaklara ulaşabilmekte ve pek çok aileye göre üyelerini güçlendiren değerler üretebilmektedir. Ancak bu çalışmada ataerkil ideolojinin dayattığı tek tip aile kurumuna yönelik bir değerlendirme yapılmaktadır. Aile felaketlerinin pek çoğu bu düzene yerleşik olan ilişkiler ağında gerçekleşmektedir.

Aileyi geride bırakmama üzerine kurulu bu düzende aileye karşı vefalı olmak en üstte tutulan değer gibi yorumlanabilir. Daha önce de ifade edildiği gibi bireysel bir tercihle aileden çıkmak bir seçenek değildir. Ancak bir dibe vurma haliyle aileye verilen muhtemel bir zarardan ötürü dışlanan, utanılan, suçlanan ve reddedilen "kötü tohum" olunabilir. Aksi halde aileye karşı vefasız olma yaftası ile karşılaşılabilir. Örneğin Ocak 2023'te Gümüşel ailesi olarak medyaya yansıyan haberde kadının sesini duyurma arzusu ailesi tarafından şaşkınlıkla karşılanmıştır. Hatırlanacağı üzere kısa süre önce dinî bir cemaatin lideri olan kişi kızı henüz 6 yaşındayken onu bir müridiyle evlendirmiş ve bu kız çocuğu, başına gelen felaketten ancak yıllar sonra bahsedebilmiş, buna karşı ses çıkarabilmişti. Çocuğun cinsel istismarının söz konusu olduğu bu olayda bir kız çocuğunun ve kadının yaşamla ilişki kurma yolunun ailenin büyüklerine ve erkeklerine itaat etmekten geçtiği, aile içerisinde kendi kararları ve talepleri olan bir birey olarak var olmanın mümkün olmadığı anlaşılmaktadır. Aileyi muhafaza etme uğruna –söz sahibi olmayanları baskılayarak ve değersizleştirilerek– dayanışma istismar üzerinden kurulmaktadır. Yıllar sonra yaşadığı istismarı paylaşan kadın, kardeşleri tarafından hayretle karşılandı. Kadının bir kız ve erkek kardeşi olduğu öğrenildiğinde tabii ki onların başına da benzer bir felaketin gelip gelmediği

merak edildi. Röportaj yapılan kardeşler "Biz de bu ailede büyüdük, ona olanlar neden bize olmadı?" diyerek istismara uğrayan kardeşlerinin o anne-babaya yönelik eleştirilerini haksız bulduklarını ve bu suçlamaları hak etmediklerini ifade ettiler. Kız kardeşleri çocukluğundan itibaren maruz kaldığı, "evlilik" adı altındaki istismarı dile getirmiş ve yardım talep etmişti. Ancak bulunulan koşullar ve aile yapısı içinde var olan durumu istismar olarak tanımlamak yeterince zorken anlattıkları küçümsendi, değersizleştirildi ve yok sayılmaya çalışıldı. Burada toplumun buna nasıl cevap verdiği de önemlidir.

Toplumun ailede yaşanan felaketin şiddetine göre tepki verdiği ileri sürülebilir. Bunu temelde iki odak üzerinden anlamak mümkün. Öncellikle aile felaketleri çeşitli medya kanalları aracılığı ile öğrenilmektedir. Olaylardan haberdar olanlar çok hızlı bir şekilde özellikle sosyal medya aracılığı ile tarafını seçmektedir. İzleyiciler, onay vericiler, destekleyiciler ve bazen de taraf olanlar olmak üzere tutumlar sergilenmektedir. Bu haliyle gerek gündüz kuşağı programlarının gerekse sosyal medyanın da bir normalleştirme aracına dönüştüğü düşünülmektedir. Çok hızlı şekilde aile felaketleri karşısında bireyler küçültülerek linç, onur ve haysiyet dağıtılarak bir değer biçmenin çok sesliliğine şahitlik edilmektedir. Diğer yandan bu aile felaketleri karşısında toplumun önemli bir kesimindeki şaşırma halinin devam ettiği ancak politik özne olmak veya sosyal eylem oluşturmak için çoğunluğun muhafazakâr bir tutum sergilediği gözlemlenmektedir. Sıradan insanın başına gelen izlence malzemesi felaketler aile kurumunun içerisine sızmış olan şiddetin aşırı bir formu, bu felaketler izlence malzemesi olarak kullanılmaktadır. Her türlü istismarın izlenmesinin normalleştirildiği bir felaket yaşanmaktadır. Toplumun üyeleri tüm bunları kendinden dışsallaştırarak, bir tür şov malzemesi olarak izlemeye devam etmektedir.

Akıllarda ise şu soru kalır: Atanmış aile kendi varlığını sürdürmek için neyi kapatıyor? Evlilik ideolojisi kimlerin nasıl, ne zaman ve hangi ölçütlere uygun evlenebileceği kişileri seçerken aile üyelerinin rollerine dair bilgiyi de sunmaktadır. Şubat 2022'de gündüz kuşağı programına konuk olan Hülya'nın hikâyesi evlilik ve aile olmaya dair açıklayıcı bilgiler sunmaktadır. Hülya on üç yaşındayken altmış yaşında bir erkekle evlendirilir, evliliğin altıncı ayında hamile kalır. Ancak kısa süre sonra kocası vefat eder. Bebeği ile baba evine dönmek durumunda kalır. Bebeği doğduğunda yengesi tarafından bebeği para karşılığı satılır ve Hülya kırk yaşında başka bir adamla evlendirilir. Buraya kadar Hülya'nın hikâyesi çok fazla şey anlatmaktadır ama en can alıcı olan ikinci kocanın sözleridir. Henüz on dört yaşında olan Hülya için ilgili programda "Dul kadındı, sahip çıktım," der. Hülya'nın deneyiminden yola çıkıp tekrar en başa dönülürse bir kurum olarak aile ne kadar kapanır ve korunmasına dair söylem üretilirse kendinden beklenen güven, destek, şefkat veya merhamet gibi olumlu ilişkilenme biçimlerinden uzaklaştığı söylenebilir. Aile kendi başına bir tahakküm aracı olarak çekirdekte yer alan en güçsüzü tüketmektedir. Bir kurtuluş ve da-

yanak noktası olmaktan çıkıp dipsiz bir kuyuya dönüşmektedir. Örneğin çalışmasa dahi erkek çocuğuna sonsuza kadar bakma vaadinin aksine kız çocuğunu bir an önce evlendirip çocuk doğurması için el kapısına göndermek aile kurumu içerisinde zayıf olanın her an karşı olduğu tehlikenin sıradan bir örneğidir.

Toplumsal bir üye olarak bireyin kontrolü daha küçük yapılar içinde daha mümkün görünmektedir (Sirman, 2019). Aile olmanın en belirgin özelliklerinden birisi de cinselliğin düzenlenmesi ve kontrolüdür. Dinî bir şablon olarak ailenin önemli görevlerinden birisi üyelerin cinsel gelişimlerinin kontrol edilmesidir. Cinsel yaşam evlilik aracılığı ile meşrulaştırılırken, bunun dışında kalan cinsellik bir tehdit olarak şemalaştırılır, akran cinselliği tehdit olur, her türlü sevişmenin evlilikle sonuçlanması idealleştirilir. Özellikle son dönemde ailenin korunmasına dair söylemler bireylerin cinsel yaşamlarına müdahale etrafında şekillenmektedir. Ancak bu söylemler ailenin korunması için ne kadar işlevseldir ya da şöyle soralım: "Korunması değil de koruması gereken aile" değil midir?

Aileyi korumaya yönelik ne yapılıyorsa bu ailenin istismar mekanizmasına dönüşmesine neden olmaktadır. Ocak 2023'te on altı yaşında dayısı ile yaşamaya başlayan Vedat Ö.'nün hikâyesi medyaya yansıdığında, dayısının kızıyla evlilik gerçekleştiren Vedat Ö.'nün yengesiyle de ilişkisinin olduğu ve bu ilişkiden iki çocuğun dünyaya geldiği öğrenildi. Bu haliyle "biz bir aileyiz" sözünün gerçek çelişkileri gizleyen bir örtüye dönüştüğüne tanıklık edildi. Bu hikâyede yaşanan aldatma en yakın ilişkilerde gerçekleşmektedir. "Biz bir aileyiz" derken nereye bakılmaması istenir? Aileler çoğu zaman toplumun kiri, kara lekesi olarak görülen bu olaylardan kendilerini tenzih eder. Oysa aile ilişkilerinin kuyrukları birbirine dolanmış durumdadır. Aile felaketlerine her gün tanık olunmasına rağmen ilk defa oluyormuş gibi merak ve ilgiyle izlemeye devam edilir. İzledikçe hâlâ şaşırıyor olmak aile felaketine dair bir tür körlük değil midir?

Aile felaketlerine yabancılaşma

Bir ekranın karşısında aile sırları ile yüzleşen sessiz öznelerin varlığından söz edilebilir. Yüzleşmelerin sessizliği gerçeğe dair eleştiriyi de engellemektedir. Aile kurumunun kendi kendine yarattığı felaketlerle yüzleşmesi bu noktada önemlidir. Toplumsal bir yapı olarak ailede baskı ve güç içselleştirildiğinden zorluklar iç içe geçmektedir. Bu içselleştirme sadece gerçeklik vizyonunu etkilemeyip bir anlamda gerçeklik vizyonuna dönüşmektedir (Kaufman, 1987: xiv) ve aile ideolojik bir yapı olarak kendine dönük eleştirilere karşı korunma söylemi geliştirerek kurumsal varlığı nedeniyle ortaya çıkan felaketlere karşı yabancılaşmaktadır. Aile felaketleri gösteriyor ki aile kurumu kendisini sunma biçimiyle bir çelişki içerisindedir.

Burada Marksist yabancılaşma kavramından hareketle aile kurumunun toplumsal varlığı ile sosyal niteliği arasındaki çelişkiden söz edebiliriz (Akyıldız,

1998; Fromm, 1961). Eğer ailenin, toplumsal bir kurum olarak kendini var eden niteliklerini bir öz olarak tarif edecek olursak, ailenin gerçek yaşamda bu öze ya da kendini sunma ve anlama biçimine ne ölçüde yaklaşabildiğini tartışabiliriz. Klasik ataerkil aile örneklerinde insanlar kendi hayatlarını yaşamak yerine önceden belirlenmiş bazı işlevleri yerine getirmek zorundadır (Marcuse, 1998: 85). İktidar sahipleri de bu görevlerin yerine getirilip getirilmemesinin denetimini yapmaktadır. Farklı sınıflardan ve yaşam alanlarından aile örnekleri ele alındığında aile kurumu içine kapandıkça ve birey olma yerine çekirdeğe aitlik öne çıkarıldıkça aile dinamiğinde yabancılaşmanın derinleştiği düşünülmektedir.

Berger'e göre gerçeklik sosyal olarak inşa edilir. Toplum ve toplumu oluşturan tüm unsurlar insan aktivitesinin dışavuran anlamlarıdır. En büyük toplumsal birimler, bunlardan birisi aile, insan aktivitesi ile sosyal bir gerçeklik kazanmaktadır. Burada Berger'in yabancılaşmaya dair katkısı oldukça önemlidir. Ona göre yabancılaşma, insani faaliyetlerin ürünlerinin sanki insani ürünlerden başka şeylermiş gibi kavranması, insanın sosyal gerçekliğin yaratıcısı olduğunu unutması ya da bu aradaki diyalektiğin yitip gitmesidir (Tekin, 2014: 42). Magazinleşen aile felaketleri bilinç-din arasında bir yerde birbirinden ayrıksı gibi duran değerlendirmelere tabi tutulmaktadır. Ancak bu aileler bu toplum gerçekliğinde kurulmuş ve bu toplumun dinamiklerinde felaketlere sürüklenmiştir. Ekran karşısında tüketilen bu malzemeler izlenirken aileler kendi aile sırları ile ne kadar yüzleşmektedir? Yüzleşmek yerine seyirlik aile felaketlerinin insan ürünü oluşu inkâr edilerek –insan-üstü veya insanlık-dışı– kendi gerçekliklerinden bağımsız şekilde anlamlandırılmaktadır (Berger, 2011: 42). Bunun bir göstergesi olarak büyük bir merakla aile sırlarının ifşası adım adım takip edilmekte ve kendinden uzaklaştırdığı seyirlik malzeme karşısında bir şaşkınlık hali sirayet etmektedir.

Mies'e göre (2018: 105) ailede ortaklık veya birlik şeklindeki ibareler, ancak bu kurumun gerçek doğasını maskelemeye hizmet etmektedir. Aile kurumunun kendi içinde yarattığı çelişki, kendisini var eden kurucu değerlerin dışında kalan her şeyi yok olma ve bozulma tehdidi olarak görüp çekirdekteki üyeleri bu değerler çerçevesinde tutmaya baskılarken yaratılan yabancılaşmadan haberdar olunmamasıdır. Dile düşmemiş, korunan ailenin kendi yarattığı felaket karşısında güçsüz ve çaresiz kaldığı söylenebilir. Aile kurumu sembolik sistemler ve ideolojiler üzerine kurulu, otorite, eşitsizlik ve boyun eğmenin sembolü haline gelir (Gittins, 1993: 63). İdeoloji aile içinde bireyi ne kadar eğip bükmeye çalışsa da özgürleşmek isteyen gereksinimler (Marcuse, 1990) bir biçimde ortaya çıkmaktadır. Bunların bir kısmı medyaya yansıdığından toplum buna şahitlik eder, bir kısmı ise gizli kalmaya devam eder. Başka bir yerden bakıldığında medyaya dökülen sırlar bir yandan bireyin öznel deneyimiyken aile felaketleri teması altında tartışılır ve birey bir süre sonra gölgede kalır. Seeman (1959) yabancılaşmanın beş boyutlu bir olgu olduğuna dikkat çekmektedir. Ya-

zısında tartıştığı bu boyutlar i) *güçsüzlük*, bireyin yaşamıyla ilgili imkân ve beklentilere yön verememesi; ii) *anlamsızlık*, yaşamına karşı umutsuz ve anlamsız bir duygu içinde olması; iii) *kuralsızlık/anomi*, bireyin toplumsal normlara uymayan yollardan amaçlara ulaşması; iv) *soyutlanma*, toplumdaki ortak değerleri benimsememe; v) *kendine yabancılaşma*, içinde bulunduğu gerçeklikle beklentilerinin uyuşmaması, kendini gerçekleştirememesidir. Magazinleşen aile sırlarına duyulan merak ve tükenmeyen şaşkınlık hali yabancılaşmanın ne kadar derinleştiğinin bir göstergesidir. Burada suçlananlar ve aklananlar ayrıştırılırken birey olma gereksinimi sıklıkla hak ettiği ilgiyi görmez. Böylelikle çekirdek düzeninde kaçınılmaz olarak doğan bir yabancılaşma ailenin kendisinde derinleşmeye devam eder.

Haysiyet yüzsüzlüğü

Aile kurumunun itibarı pek çok şeyden daha önemli görünmektedir. Bu itibar öyle büyük ki içinde yaşanan "küçük aile felaketleri" istisna kalıyor gibi! Aile sırlarına ekrandan bakıp toplumda neler yaşandığına şaşırmak bunlarla yüzleşmenin geciktirilmesi değil midir? Başka bir bakışla yaşanan aile facialarını normalleştirdiği söylenebilir mi?

Mead (2019: 271) "genelleşmiş toplumsal tavırlardan" bahsetmektedir. Yaşanılan toplumda aynı olan durumlarda belli davranış şekilleri mevcuttur ve belirli adımlar atıldığında diğerlerinin de bu davranış şekilleri harekete geçer. Toplumda bu tür ortak tepkiler bulunur ve bunlar "kurum" olarak adlandırılır. Aile kurumu diğer kurumlar gibi bir bakıma toplumun yaşam alışkanlıklarını sunmaktadır. Bir bakıma evlilik, ebeveynlik, eş olma, çocuk yetiştirme, akrabayla ilişki kurma, dinî ve kültürel işleyişler bu toplumda birbirinin benzeridir. Aile felaketlerinin de, felaketler karşısında gösterilen eğilimlerin de benzer olduğu söylenebilir. Gündüz kuşağı programlarının izleyicisi sıklıkla ev içinde olanlar –çoğunlukla kadınlar– ve ev dışında çalışıp yayın akışı sonrası hikâyeyi merak edip takip edenlerdir. Seyirlik an tüketildikten sonra gerekli malumatlar alınıp yargılar dağıtılır ve hikâye kaldığı yerde beklemeye devam eder. Burada asıl önemli olan, izleyicilerin merak duygusunu giderdikten sonra hayatına devam etmesidir. Örneğin kendi ailesinde benzer bir durum varsa bunu değiştirmek için harekete geç(e)memesidir. Ya da ekranda gördükleri kadar ağır olmadığından kendi aile hikâyesini olumlamasıdır.

Peki, burada medyanın rolü nedir?

Bilindiği üzere Althusser (2010: 118) devletin toplumsal ilişkileri yeniden üretmek ve hakimiyetini pekiştirmek için başta "okul, dinsel, hukuksal, kültürel, haberleşme, siyasal ve sendikal ideolojik aygıtları" kullandığını, medyanın bu aygıtlardan birisi olduğunu ifade eder. Bugün medya aygıtının harmonik bir etkiye sahip olduğu ve neredeyse herkesin bir içerik üreticisi haline gel-

diği düşünüldüğünde bu etkinin çok geniş bir alanı kapsadığı öne sürülebilir. Kuşkusuz aile ve medyanın birbirinden bağımsız ve özelleşmiş gerçeklikleri vardır (Çoban, 2011: 29) ve ailenin medyadaki temsilinde bu gerçeklikler rol oynar. Her şeyden önce var olan bütün çarpıklıklara ve sorunlara rağmen ailenin korunmaya muhtaç bir kurum olarak sunulmasını sağlayan ideolojik müdahale devam edebilmektedir.

Bu nedenle ailedeki facialarının medyaya konu edilmesinin başlıca önemi henüz o felaketle karşılaşmamış olanların zihinlerindeki ideal aile formunun yeniden üretilmesidir. Yaşanan olayların izleyiciler üzerindeki simgesel etkisine yönelik bir tanımlama yaparak simgesel iktidarın meşrulaştırılmasına ve sürdürülmesine dikkat çekilmektedir. Ayrıca toplumdaki aileye ilişkin kültürel tutum ve davranışların sınırları da korunmaktadır. Aslında Palu ve Gümüşel ailesinin ya da Vedat Ö. ve Hülya'nın hikâyesinde yaşanan kötülüklere neden olan gerçek çelişkileri ve buna neden olan yapısal-kurumsal işleyişleri ifşa edip onlarla mücadele etmek yerine sadece faillere ve mağdurlara odaklanmanın tercih edilmesi, yaşananların münferit hadiseler olarak sunulması, bu kötülüklerin sapkınlık olarak öne çıkarılması öncelikle aile ideolojisinin yeniden üretilmesini hedefler. Böylelikle izleyicilerin aile ideolojisi içerisinde yer almaya ve bu kurumla kurdukları ilişkiyi olduğu gibi sürdürmeye devam etmeleri hedeflenir. Yapılması gereken, aile içerisinde yaşanan bütün bu kötülüklerin "sapkınlık" olarak yaftalanması, aşağılanması, normal ailenin bu kötülüklerden uzak olarak resmedilmesi ve eğer aile içerisinde üzerinize düşen rolü oynamaya devam ederseniz başınıza herhangi bir kötülüğün gelmeyeceğinizden emin olmanızın sağlanmasıdır. Medya, izleyicilere bu aileleri gösterip onları ifşa ederken aile kurumunun içerisindeki tahakkümü gizler ve aile ideolojisini yeniden üretir (Shoemaker ve Reese, 2014: 102).

Gündüz kuşağı programlarına yansıyan yaşam öykülerinde aile kurumunun sıkışıp kaldığı yorumu yapılabilir. Bu sıkışma aile kurumunda benzer sırların, benzer baskılar ve benzer çözüm önerileri ile ortadan kaldırılmaya çalışılmasından kaynaklanmaktadır. Aile üyelerinin birbiri üzerindeki baskı, güç ve tahakküm ilişkisi çeşitli sırlara neden olur. Aile ideolojisi bireyin gereksinimlerini öyle törpüler ki gereksinimlerin birer faciaya dönüşerek özgürlüklerini ilan ettiği söylenebilir. Bireysel gibi görünen deneyimler aile facialarıolarak toplumda görünür olmaktadır. Malum aile sırları her sınıfta, kültürde ve ailede yaşanmasına rağmen medyaya yansıyan hikâyeler karşısında şaşırmak, kendi yaşam hikâyemize yabancılaşmaktan kaynaklanır. Aile kurumu koruma ve güç değeri üretmenin dışında başka bir değer üretemediği taktirde aile facialarının gerçekliği ile yüzleşmek mümkün olmayabilir. Çünkü aynı değerler farklılaşmadan bir yandan da medya aracılığı ile evlerin içine sızmaktadır. İşte bunun farkında olmamak, ailenin sıkışmasından daha fazlası olup onun felaketi anlamına gelmektedir.

Sonuç

Aile kurumuna yapılan eleştiriler aileye bir saldırı olarak değerlendirildiğinde gizlenen ne varsa bir felaket olarak ortaya dökülmektedir. Aileyi korumaya dönük kapatılan şiddet, taciz, aldatma ve çarpık ilişkiler aileyi içten çürüterek benzerlerini yeniden üretmektedir. İster gereksinimle ister yapısal ve işlevsel perspektifle değerlendirilsin aile farklı kültürlerde farklı biçimleri ile varlığını sürdürmüştür ve sürdürecektir (Giddens, 1996: 63). Ancak aile, üyeler arasında ortaklık, karşılıklı yarar ve değer üretemediğinde birey üzerinde bir tahakküm mekanizmasının bir bileşenine dönüşmektedir. Gündüz kuşağı programlarında izlenenlerin aile mahreminden daha fazlası olduğunu görmek önemlidir. Gündüz kuşağı programlarında ailenin mahrem sırlarıymış gibi gösterilen şeyler aile kurumunun içerdiği tahakküm biçiminin görünen kısmıdır.

Medyaya yansıyan aile felaketlerinin iki önemli boyutunun olduğu söylenebilir. İlk olarak yerleşik aile kurumu kendi normu dışında kalanı tehdit olarak gördüğünde ortaya baskı ve şiddet çıkmakta ve birbirine benzeyen kişiler olması dayatılmaktadır. Öngörülen aile ideası baskı, güç ve hegemonyanın kullanımı ile mümkün kılınmaktadır. Gündüz kuşağı programlarında izlenen pek çok kadın, ailesi ya da eşi tarafından şiddet gördüğü, baskılanmış ve travmatik ilişkilerin mağduru olarak oradadır. Diğer yandan erken yaşta evden kaçan, kaçırılan ve evlendirilen kız çocuklar da bu mağduriyetin başka bir yüzüdür. Bu nedenle programlara yansıyan gerçekliğin bir parçası ailesiyle çatışan kimliklerdir (Alpman, 2019: 380). Fail olarak sergilenenlerin ise yerleşik düzenin dilini ve pratiklerini kullanan kültürel ve dinî öğretilerden dayanak bulan kolektif kimliğin korumasının altına gizlenmektedir. Aslında bir haliyle yerleşik ideolojiyle uyumlu olan ve aile içerisindeki gücün kontrolüne ve araçlarına sahip olanlardır.

Aile felaketlerinin bir diğer boyutu ise bireylerin seçimlerine ancak içinde buldukları ekonomik, kültürel, sosyal ve simgesel sermayelerine (Bourdieu, 2016) göre yön vermesidir. Buradan yola çıkarak kişilerin seçimleri sosyal gerçekliğin bir parçası olarak içinde bulunulan sosyal çevrenin deneyimlerine bağlıdır (Alpman, 2019: 380). Gündüz kuşağı programlarda alt sınıftan ailelerin yaşadıkları felaketlerin sunulması tesadüf değildir. Görece daha düşük gelirli ve eğitimli, taşralı, geleneksel tutum ve davranışlara sahip ailelerin sorunlarını çözmek üzere orada bulunduklarına dair bir varsayım vardır. Bir yandan buraya başvuran ailelerin çeşitli kurumsal mekanizmalarla facialara engel olamamış ya da çözüm bulamamış olması da önemlidir. Aslında bu örneklerle olumsuzu göstererek norm olana bağlılık artırılmaktadır. Örneğin bu, gündüz kuşağı programlarında gelin ve kayınvalide arasındaki korkunç senaryo karşısında, kendi geliniyle ilişkisini olumlayan kadınların eğilimlerinde görülebilir. Bunlar bir tür ibret vakasıdır.

Ancak bu ibret dolu hikâyeler yalnızca alt sınıflara ait değildir. Bunların çok daha korkunçlarının daha zengin, ekonomik ve siyasi açıdan çok daha güçlü, devletin kurum ve kuruluşları üzerinde nüfuz sahibi aileler içerisinde de yaşandığı öne sürülebilir. Ancak elde bulundurulan sınıfsal ayrıcalıklar bu sırları daha derine gömebilir. Ortaya çıksa bile bu aile hikâyelerinin seyirlik alanları farklıdır, gündüz kuşağı programları değil, haber ya da magazin programlarıdır.

Farklı sınıflardan olsa da bu ailelerin ortak noktası egemen ideolojinin zihinsel konforuna dayanarak hareket etmeleri, toplumsal baskıyı, gücü ve tahakkümü aileyi kontrol etmek ve denetim altında tutmak için kullanması ve bunu yaparken bütün ideolojik aygıtlarla beraber kültürel ve dinsel unsurları bireyin aleyhine manipüle edebilmeyi başarmasıdır. *Fulya ile Umudun Olsun* programında bir erkek katılımcının "Bir aile yıkılırsa bir toplum yıkılır," cümlesi ve aileyi sürekli olarak ailedeki kişilerin üstünde ve üzerinde konumlandıran program içi diyaloglar tam da bu ortaklaşmayı gösterir.

Gittins (1993) "Aile yoktur, aileler vardır," diyerek farklı tarihsel zamanlarda ve toplumlarda yaşayan ailelere vurgu yapar. Bu düşünceyle verili ve tek tip aile dayatmasına da eleştiri getirir. Peki, egemen ideolojinin topluma dayattığı aile konfigürasyonu dışında gerçekten birbirini gözeten, birbirini destekleyen, birbirinin ihtiyaçlarının farkında olan, birbirini güçlendiren iyi aile örneklerine nasıl ulaşılabilir? Burada mesele egemen ideolojiyle mücadele etmek kadar devletin ve kurumların dönüşmesi için onlarla da mücadele etmektir. Belki başlangıç noktası aile felaketlerini izleyerek tüketmek yerine görmek, anlamak ve bu felaketlerin önüne geçmek için mücadele etmektir. Yerleşik aile kurumu eğer böyle bir değişimi arzuluyorsa, tek başına bu sorumluluğun altından kalkmasının kolay olmayacağını biliyoruz. Bu nedenle toplumsal yapıyı oluşturan ekonomi, eğitim, siyaset, din gibi bütün sosyal kurumların evrensel insani değerler etrafında şekillenmesi için feminist bir müdahaleye ihtiyacı var. Aile kurumunun yeni bir değer üretebilmesi bireyin kendinden başlayarak toplumsal bir güvene inanmasıyla umut edilebilir. Bireylerin değerli kılınması ve yaşamsal beceriyle teması, kendini gerçekleştirme olanaklarının genişletilmesi, geleneksel aidiyet bağları yerine bir aradalık değerini güçlendirmesi bu umudu büyütebilir. Dışlayan, yargılayan, sınır koyan ve damgalayan korkutucu aile nitelikleri yerine karşılıklı yararı ve bağları yeniden üreten destekleyici aile özelliklerinden söz edilebilir.

KAYNAKÇA

Akyıldız, H. (1998) "Bireysel ve Toplumsal Boyutlarıyla Yabancılaşma", *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 3(Güz): 163-176.

Althusser, L. (2010) *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, Dördüncü Baskı, A. Tümertekin (çev.), İthaki, İstanbul.

Barrett, M. (1995) *Günümüzde Kadına Uygulanan Baskı*, Pencere, İstanbul.

Berger, P. L. (2011) *Kutsal Şemsiye: Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları*, A. Coşkun (çev.), Rağbet, İstanbul.

Bourdieu, P. (2016) *Akademik Aklın Eleştirisi: Pascalca Düşünme Çabaları*, P. Burcu Yalım (çev.), Metis, İstanbul.

Connell, R. W. (1987) *Toplumsal Cinsiyet ve İktidar*, Cem Soydemir (çev.), Ayrıntı, İstanbul.

Çoban, S. (2011) *Hegemonya Aracı ve İdeolokij Aygıt Olarak Medya*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Marmara Üniversitesi, İstanbul.

Fromm, E. (1961) *Marx's Concept of Man,* Frederick Ungar, New York.

Giddens, Anthony (1996) *Introduction to Sociology*, W.W. Norton ve Company, Inc., New York.

Giddens, Anthony (2010) *Modernite ve Bireysel Kimlik: Geç Modern Çağda Benlik ve Toplum*, Ü. Tatlıcan (çev.), Say, İstanbul.

Gittins, D. (1993) *Aile Sorgulanıyor*, Pencere, İstanbul.

Kaufman, M. (1987) *Beyond Patriarchy: Essays by Men on Pleasure, Power and Change*, Oxford University Press, New York.

Marcuse, H. (1986) *Tek Boyutlu İnsan*, İkinci Baskı, A.Yıldırım (çev.), İDEA, İstanbul.

Mead, G.H. (2019) *Zihin, Bellek ve Toplum*, Birinci Baskı, Y. Erdem (çev.), Heretik, Ankara.

Mies, M. (2018) "Cinsiyete Dayalı İşbölümünün Toplumsal Kökenleri" M. Maria, V. Bennholdt ve V.W. Thomsen Claudıa (der.) *Son Sömürge: Kadınlar* içinde, İletişim, İstanbul, 101-138.

Osmanoğlu, Ö. (2016) "Hegel'den Marcuse'ye Yabancılaşma Olgusu", *Üsküdar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2(3): 65-92.

Seeman, M. (1959) "On The Meaning of Alienation", *American Sociological Review*, 24(6): 783-791.

Wolf, K.H. (1964) *Sociology of Georg Simmel*, The Free Press, Glencoe.

Sirman, N. (2019) "Nükhet Sirman: Palu Ailesini İstisna Gibi Göstermek Korkunç (röp.)", *Gazete Duvar* (1 Ocak 2019), tinyurl.com/bp65spvd.

Shoemaker, P. ve Reese, S.D. (2014) "İdeolojinin Medya İçeriği Üzerindeki Etkisi" S. İrvan (der.), *Medya Kültür Siyaset* içinde, Pharmakon, Ankara, 97-132.

Tekin, F. (2014) "Peter L. Berger'in Yabancılaşma Anlayışı: Diyalektik Bilincin Kaybı", *Beytulhikme an International Journal of Philosophy*, 4(2): 29-48.

Sorumlu vatandaşlar, makbul mahalleler: Türkiye'deki resmî afet iletişim kampanyalarında tekno-politik ahlâki söylem

Feyza Akınerdem - Elif Babül

Özet: Bu makale, Türkiye'de Afet ve Acil Durum Yönetimi Başkanlığı (AFAD) tarafından hazırlanan kamu spotlarının ideal vatandaşlığın afet ve tehlikelere hazır olma sorumluluğu çerçevesinde tarif ve temsil eden tekno-politik söylemi ele almaktadır. Riski öngörülemez olarak gören yönetimsellik literatürünün aksine, Türkiye'deki resmî söylem tehlikeyi kaçınılmaz olarak *yaklaşmakta olan* bir zorluk olarak tasvir eder. Politika ve medya antropolojisi literatürünü teorik çerçeve olarak kullandığımız çalışmada, afet karşısında kırılgan olan bireylerin mahalle içinde yaşayan sorumlu vatandaşlar olarak tasvir edildiğini öne sürüyoruz. Kamu spotlarında vatandaşların uyum içinde yaşadığı mahalle, bu uyumu riske atan tehlikeler karşısında kolektif ahlâki görevin öğrenildiği, yaşandığı ve paylaşıldığı yerdir.

Anahtar sözcükler: Afet, göç, kamu spotu, mahalle, vatandaşlık, sorumluluk.

Giriş

Türkiye Afet ve Acil Durum Yönetimi Başkanlığı[1] (AFAD) tarafından hazırlanan iletişim materyalindeki tekno-politik ahlâki söylem üzerine yaptığımız bu çalışma, Türkiye'de ideal vatandaşlığın, afet ve tehlikelere hazır olma sorumluluğu çerçevesinde nasıl tarif ve temsil edildiğini ele almaktadır. Kamu spotu videoları, genellikle gerekli bilgi ve önlemlerin birçok ekranda (dijital ve analog medya) yayılmasına uygun bir kısa video türüdür. Ulus-devletin vatandaşı bilmeye ve sorumlu olmaya davet ettiği kamu spotları, devletin radyo ve televizyon yayıncılığını tekelinde bulundurduğu 90 öncesi dönemlerden bugünün dijital yayıncılık ekosistemine varlığını sürdürmüş bir formattır. AFAD'ın da va-

1 Resmî web sitesinde "Türkiye'nin afet yönetimi ve uluslararası yardım kurumu" olarak tanımlanan AFAD, mülteci kamplarının yönetimi, afet müdahale planlarının hazırlanması ve arama kurtarma operasyonlarının yürütülmesiyle görevli olup nüfus hareketleri ile çevresel ve doğal afetlerde ilk ve ana müdahale birimidir (bkz. afad.gov.tr).

tandaşa hitap etmek için kullandığı bu format aracılığıyla, afetler karşısında kırılgan bırakılmış vatandaşlar, sorumluluk sahibi olarak tasvir edilir. Bu sorumlu vatandaş, sorunların üstesinden gelmek için dünya içinde belirli davranış ve yönelim biçimlerine, belirli ahlâki değerler ön plana çıkarılarak davet edilir. Analizimizde bu değerlerin *mahalle* kavramsallaştırmasıyla bir araya geldiğini savunuyoruz.

Riski öngörülemezliği açısından tanımlayan yönetimsellik literatürünün aksine (Dean, 1998), Türkiye'deki resmî söylemin tehlikeyi kaçınılmaz olarak *yaklaşmakta olan* bir zorluk olarak tasvir ettiğini ileri sürüyoruz. Zorluklar, resmî söylemde, popüler kültürde ve gündelik hayatta ulusun kaderidir. Siyasi ve coğrafi kırılganlıkların yanı sıra bunlarla başa çıkma gücü de çok özgün bir dille vurgulanmaktadır. Bu kaderi kabullenmenin yanı sıra zorluklara ve tehlikelere hazır olmak, hem yıkıcı sonuçlara karşı savunmasız hem de bunları önlemekle sorumlu olan vatandaşların günlük rutinini şekillendirmelidir. Ayrıca sorumluluk bireysel düzeyde değil, vatandaşların birbirlerini korumaya ve gözetmeye çağrıldığı toplumsal bir ahlâki görev olarak tasavvur edilmektedir.

Devletin tekno-politik söyleminde toplumsal ahlâki görevin geliştirildiği, öğrenildiği ve yerine getirildiği yer olarak mahalle imgesinin öne çıkması ilginç ve önemlidir. Bu nedenle, depreme hazırlıktan göçmen entegrasyonuna kadar çeşitli kamu spotu videolarında yer alan bir ortam olarak *mahalle* kullanımına özellikle dikkat çekiyoruz. *Mahalle*yi, AKP hükümetinin temsil ettiğini ve kapsadığını iddia ettiği halk kavramsallaştırmasının merkezinde yer alan belirli bir milli bütünlüğü işaret etmek için kullanılan bir duygulanım alanı, ahlâki bir evren ve zengin bir imgesel havuz olarak ele alıyoruz.

Çalışmamızda nostaljik *mahalle* tasvirlerinin AKP'nin farklı iletişim materyalleri arasında nasıl dolaştığını gösteriyoruz. Bu materyallerde *mahalle* samimi, yüz yüze ilişkilerin, bir arada yaşamanın mekânı olarak temsil edilmekte ve tedbir, hazırlıklı olma, koruma-kollama ve karşılıklı desteğin yeri olarak toplumsal bakım öne çıkarılmaktadır. Bazı videolarda *mahalle* modern, iyi işleyen bir hükümet gücünün yapıtaşı olan sorumlu ve becerikli bir bütünü ifade etmek için kullanılırken, başka iletişim materyallerinde ise tekrarlanması ve *mahalle*yi tasvir etmek için başvurulan üst anlatılar, onu tekil anlamlarını aşan bir performansın parçası haline getirmektedir. *Mahalle*, giderek artan ölçeklerde aynı anda ulusun, ümmetin ve medeniyetin simgesi haline gelirken AKP'nin hükümet etme kapasitesini meşru bir küresel güç iddiasına bağlamaktadır. Dolayısıyla afete ve her türlü tehlikeye karşı dirençli olmak, AKP'nin dünyaya "kim olduğumuzu ve neler yapabileceğimizi" gösterebileceği söylemsel bir alan olarak inşa edilmektedir.

Elbette bu kapasitenin gerçek bir afette nasıl kullanıldığı bu makalenin çerçevesini aşmaktadır. Bu noktada, bu çalışmaya, Kahramanmaraş, Elbistan ve Hatay merkezli, büyük can kayıpları yaşadığımız, yıkıcı etkisi hala sürmekte

olan Şubat 2023 depremlerinden yaklaşık bir yıl önce başladığımızı belirtmeliyiz. Hiç yaşanmamış olmasını temenni ettiğimiz depremlerin ardından, kamu spotlarının afete hazırlığı nasıl anlattığı, nasıl önlemler önerdiği, nasıl bir vatandaş hayal ettirdiği ile gerçekte yaşanan arasındaki çelişkiyi görmek açısından bu çalışmayı, afet öncesi yayınlanan kamu spotlarına odaklanarak sürdürdük. Bu noktada devlet açısından afet yönetmenin büyük ölçüde iletişimi yönetmek olarak ve iletişim yoluyla afete hazırlık olmanın da büyük bir "biz"le bütünleşmenin yolu olarak görüldüğünü tespit etmek gerekir. Bu "biz" kurulurken, mahalle kavramı tüm alternatif anlam, eylem, tarihsellik birikiminden arındırılır ve mitleşir. Mitler ve hayalî cemaatler aracılığıyla afete hazırlanmanın gerçek hayattaki sonuçlarını irdelemek ise başka bir çalışmanın konusu olmalıdır.

Siyasal antropoloji ve medya antropolojisi literatürünü bir araya getirerek teorik çerçevesini çizdiğimiz bu makalede, öncelikle teorik çerçevemizin tanıtılmasını, analiz ettiğimiz videoların betimlemesi takip etmektedir. Ardından medya literatürünün antropolojisine geçilmekte ve mahallenin anahtar bir gösterge olarak kullanımının analizine odaklanılmaktadır.

Siyasal antropoloji

Çalışmamızda, politikanın nasıl işlediğini anlamak için hem politika alanını oluşturan farklı aktörler ve aracıların çıkarlarına, kültürlerine ve uygulamalarına hem de politikanın yorumlandığı daha geniş siyasi gündemlere veya üst anlatılara dikkat edilmesi gerektiğini öne süren siyasal antropoloji çerçevesini takip etmekteyiz (Shore, 1997: 188). Bu çerçevede politikalar, sorunları belirli şekillerde tanımlayan ve bu sorunları çözmek için belirli yollar öngören tartışmalı anlatılar olarak incelenebilir (Shore ve Wright, 1997: 3).

> ... siyasi konuşmalar, parlamenter tartışmaların kayıtları, resmi raporlar, gazeteler, televizyon ve radyo yayınları, internet siteleri ve bloglar, yayınlanmış röportajlar ve otobiyografilerin tümü, politika sorunlarının çerçevelenme ve tartışılma biçimlerine ışık tutan önemli kültürel metinler olarak okunabilir (Shore vd. 2011: 15).

Antropoloji, yorumlayıcı politika çalışmalarına "Bir politika ne anlama gelir?" sorusunu ortaya atarak katılır (Yanow, 1996); yani, politikalar farklı kitleler için ne anlama gelir ve bu anlamlar nasıl aktarılır? Bu yaklaşım doğrultusunda, kamu spotu videolarını hem AKP hükümetinin geniş kapsamlı iletişim politikasının ürünleri hem de hükümetin deprem ve göç konusundaki afet yönetimi politikalarını aktarma ve yorumlama aracı olarak ele alıyoruz.

Politikalar genel olarak, koşulları iyileştirmek veya sorunları çözmek için belirli eylem planlarını öngören sağduyulu, apolitik bir "şeylerin doğal düzeni" temelinde belirlenir ve işler. Bununla birlikte bir şeyi sağduyulu olarak ifade et-

me gerekliliğinin kendisi, ifade edilen şeyin herkes tarafından böyle kabul edilmediğini göstermektedir. Bu nedenle kamu spotu videolarının, sağduyulu olarak tanımladıkları hususları tesis etme çabasının bir parçası olarak okunmasını öneriyoruz. Bunlar ülkenin karşı karşıya olduğu sorunlara çözüm olarak sunulan, yani olması gereken davranış alışkanlıkları, eylem planları ve toplumsal örgütlenme biçimlerini içermektedir.

Depremler ve göçten kaynaklanan sorunlar için çözüm anahtarı sırasıyla tedbir ve sosyal uyum olarak sunulmaktadır. Bu çözümlere ulaşmak için öngörülen davranışlar, her ikisi de toplumsal düzeyde tanımlanmış olan *sorumluluk* ve *bakım*dır. Analiz ettiğimiz kamu spotu videolarını birleştiren önemli bir ortak nokta, *mahalle*nin ideal, çekirdek sosyal grubu barındıran ve bu davranışların sergilendiği/sergilenebileceği, sergilenmesi beklenen gerekli toplumsal ilişkilere sahip prototipik ulusal ortam olarak tasvir edilmesidir. Bu nedenle videolar, toplumsal sorumluluk ve bakım vermenin zaten ulusal müşterek habitusun bir parçası olduğu ve bunların *mahalle*nin tarihsel ortamında zaten doğal olarak sergilendiği, dolayısıyla da *mahalle*nin en uygun ve otantik toplumsal ve idari birim olduğu mesajını iletmeyi amaçlamaktadır. Videolar, halihazırda kim olduğu ve neler yapabileceği konusunda bilgi sahibi olan ulusal bir izleyici kitlesini ima eden bir araç haline gelmektedir.

Yorumlayıcı politika çalışmaları, bir politikanın "yorumlayıcı topluluğunun" (Yanow, 1996) yalnızca yönetenleri değil, aynı zamanda yönetilenleri ve bunlar arasında aracılık eden teknolojileri de içerdiğini ileri sürmektedir (Shore vd. 2011: 12). Dolayısıyla, kamu spotu videolarının analizinin hem üretim hem de tüketim sırasındaki yorumlama süreçlerini içermesi gerektiği açıktır. Bununla birlikte, bu makalede yapmak istediğimiz şey, anlamın hangi üst anlatılara ne tür göndermelerle ve hangi göstergeleri kullanarak nasıl oluşturulduğunu aydınlatmak için videoların göstergebilimsel analizine odaklanmak üzere bu soruları paranteze almaktır. Nihayetinde, göstergelerin nasıl eğilip büküldüğünü ve devletin görsel-işitsel kayıtları tarafından bir yerden başka bir yere nasıl taşındığını deşifre etmekle ilgileniyoruz.

Materyal

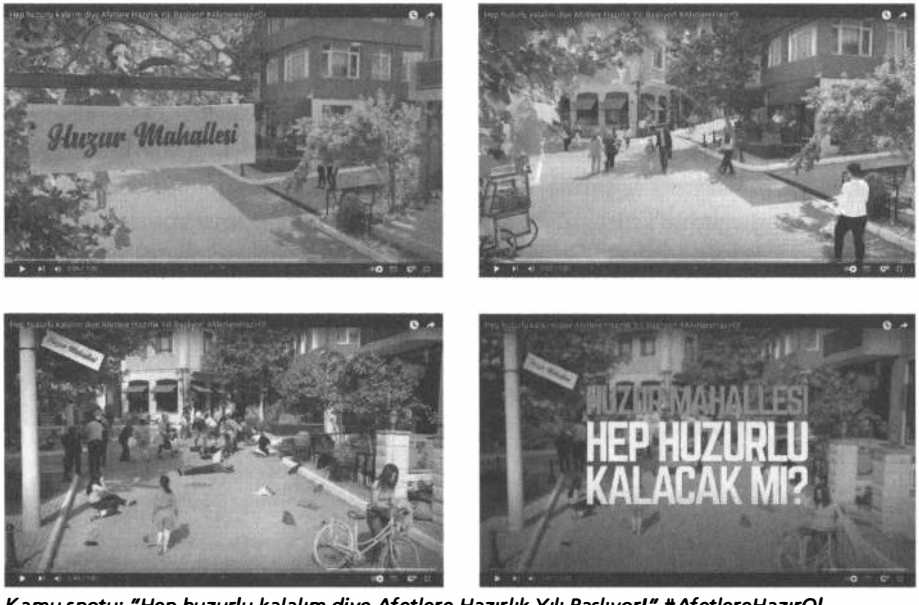
Bu çalışmada AFAD'ın video arşivinden iki video kampanyasına odaklandık.

2021 - Afetlere Hazırlık Yılı Kampanyası #afetlerehazirol *hashtag*i ile sosyal medya ve yayın platformlarında başlatıldı. Kampanya, AFAD'ın afet müdahale planları, sistemleri ve tatbikat programları gibi hazırlıklarını gösteren bir dizi bilgilendirici videodan oluşmaktadır. Ayrıca, *mahalle* göstergesine dayalı kurgusal bir içerik sunan bir başka video serisi daha bulunmaktadır. Afete hazır olmak ve sonrasında birbirleriyle ilgilenmek üzere eğitilecek sorumlu vatandaşlara ev ve sahne olarak kurgusal bir "Huzur Mahallesi" kurgulanan bu kampanya

kapsamında dokuz video hazırlanmış ve *Youtube* üzerinden yayınlanmıştır. Serinin ilk videosu izleyicilere temiz, huzurlu ve uyumlu, ancak bir depremle sarsılmış mahalleyi tanıtmaktadır. Video merak uyandıran bir soruyla sona ermektedir: Huzur Mahallesi her zaman huzurlu olacak mı?

Kampanya kapsamında hazırlanan videoların başlıkları, huzurlu kalabilmek için afete hazırlığın temellerini kapsamaktadır:

– Evinizin durumu nasıl?
– İlk yardım becerileri edinmek önemlidir!
– Evinize en yakın toplanma alanını biliyor musunuz?
– Acil durum afet çantanızı hazırladınız mı?
– Komşularınız için bir AFAD gönüllüsü olmayı düşünün.
– Deprem sigortası yaptırmayı düşünün.
– Bölgenizdeki afet riskleri hakkında bilgi sahibi olduğunuzdan emin olun.



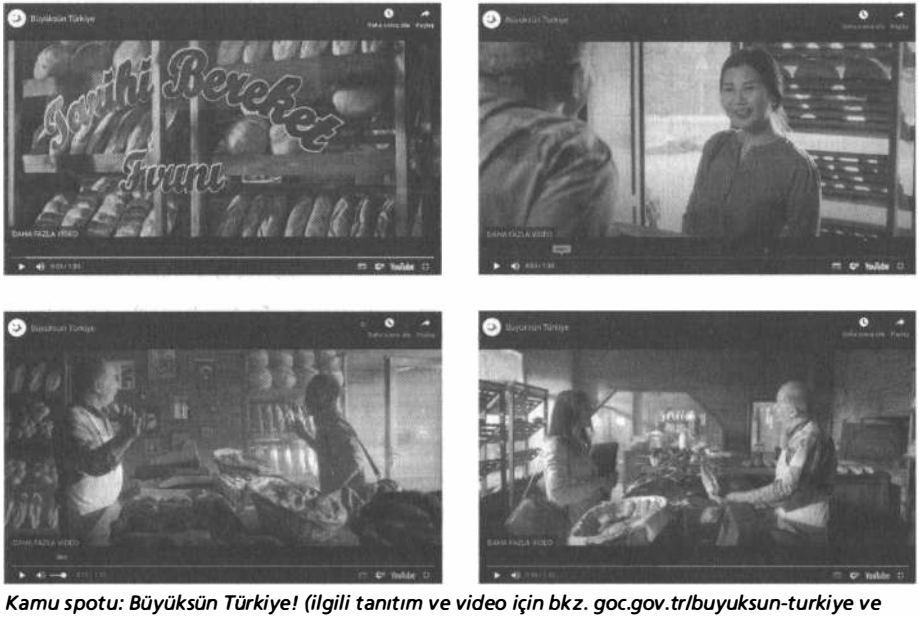
Kamu spotu: "Hep huzurlu kalalım diye Afetlere Hazırlık Yılı Başlıyor!" #AfetlereHazırOl (ilgili video için bkz. https://www.youtube.com/watch?v=voDO9pQd8SY&t=1s).

2018 - Büyüksün Türkiye! Göç İdaresi Başkanlığı tarafından hazırlanan bağımsız bir videodur. 2018 yılında Göç İdaresi, göç yönetimi alanında uyumun sağlanmasına yönelik öncelikler ve hedeflerin yanı sıra eylem planlarını detaylandıran Uyum Strateji Belgesi ve Ulusal Eylem Planı'nı açıklamıştır. Strateji Belgesi ile eşzamanlı olarak Göç İdaresi, IOM ile yürüttüğü İngiliz Büyükelçiliği destekli bir kamu iletişimi projesi için #BüyüksünTürkiye başlıklı bir video yayın-

lamıştır. Tarihi Bereket Fırını isimli tarihî bir İstanbul mahallesi fırınında geçen #BüyüksünTürkiye videosu, fırın sahibi ve fırıncı İrfan Bey'in sabahın erken saatlerinde çeşitli günlük işlerine giderken dükkâna uğrayan ve mahallede ikamet eden farklı göçmenlerle olan etkileşimlerini aktarmaktadır.

Fırına ilk giren Orta Asyalı görünümlü genç bir kadın, aksanlı bir Türkçe ile "Günaydın İrfan Abi!" diyerek fırıncıyı selamlar ve Vatan Caddesi'ne giden yolu sorar. İrfan Bey kadına "kızım" diye hitap eder ve oraya nasıl gideceğini tarif eder. Fırından çıkarken genç kadın haykırır: "Çok teşekkür ederim İrfan Abi! Büyüksün!" Takip eden bir buçuk dakika içinde; futbol maçına giden siyahi Afrikalı genç bir adam, okula giden ve İngilizce öğretmeni olduğu anlaşılan beyaz, Avrupa kökenli Amerikalı genç bir kadın ve İrfan Bey'in sabah kahvesini getiren esmer –muhtemelen Suriyeli– genç bir çocuğun peş peşe dükkâna girdiği görülür. İrfan Bey hepsini şahsen tanımaktadır ve "koçum", "öğretmenim", "evladım" gibi samimi ve duygulanımsal terimlerle selamlar. Karakterler de onu "İrfan Baba" ve "İrfan Amca" diyerek sevgiyle selamlarlar. İrfan Bey tüm karakterler için küçük iyiliklerde bulunur. Afrikalı futbolcunun parasını bozar, İngilizce öğretmenine kahvaltı için taze sıcak poğaça ayırmayı unutmaz ve Suriyeli çaycıya tatlı ayçöreği hediye eder. Hepsi ona teşekkür ederek ve aynı cümleyi tekrarlayarak dükkândan ayrılır: "Büyüksün!"

Video, İrfan Bey'in, aralarında "Gel, ne olursan ol yine gel," sözüyle ünlü 13. yüzyıl Sufi mutasavvıfı ve şairi Mevlana Celaleddin Rumi'nin kaligrafik baskısının da bulunduğu bir koleksiyonun sergilendiği dükkân duvarına duygulu bir



Kamu spotu: Büyüksün Türkiye! (ilgili tanıtım ve video için bkz. goc.gov.tr/buyuksun-turkiye ve youtube.com/watch?v=mTABoloCpfk).

şekilde bakmasıyla sona erer. Dış ses şu cümleleri seslendirir: "Sadece İrfan Abi değil. Bu topraklarda her insanın yüreği büyük, yüreği sıcacık. Yüzyıllardır paylaşmanın, karşılıksız iyiliğin, kardeşliğin ve bugün yüz doksan farklı milletten göçmenin buluşma noktası olmamızın nedeni işte bu." İrfan Bey kollarını kameraya doğru kaldırarak büyük bir kucaklaşma işareti yaparken, dış ses sözlerini şöyle tamamlar: "Bu yüzden hepimiz Türkiye'yiz."

Türkiye'de medya

Devlet kısa video türü aracılığıyla vatandaşlarıyla nasıl konuşmaktadır? Kamu spotlarının devletin medya teknolojileri aracılığıyla vatandaşları eğittiği, disipline ettiği ve birleştirdiği uzun bir geçmişi bulunmaktadır. Vatandaşlar genellikle aynı zamanda izleyicidir ve ekran karşısına geçtiklerinde olarak sorumlu bir konuma davet edilmeye hazırdırlar. Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundan bu yana yayıncılık (radyo, 1927 ve televizyon, 1968), izleyicileri eğitilecek ve düzgün vatandaşlar seviyesine getirilecek kitleler olarak hedefleyen bir devlet aygıtı olmuştur (Ahıska, 2005; Akınerdem, baskıda; Öncü, 2000).

Türkiye'de kamu yayıncılığı Avrupa'daki benzerlerinden, örneğin hak sahibi kişilerin demokratik katılımı için bir araç olmaktan ziyade *eğitime* yaptığı vurguyla ayrılıyordu (Syversten 2004). Devlet yayıncılığı ekosisteminde televizyon izleyicileri, bilgi edinme, karar verme ve demokratik teamüller içinde hareket etme hakkının bir sonucu olarak kamusal yayından yararlanması gereken vatandaşlardan ziyade, *sorumlu vatandaşlık* kıstaslarını karşılayacak şekilde eğitilmesi gereken *kırılgan kitleler* olmuştur. Bu çerçevede Türkiye vatandaşları hak ve sorumluluk taşımaya hazır değildir. Buna mukabil radyo ve televizyondaki yabancı içerikler aracılığıyla sunulan yabancı yaşam tarzlarına ve politikalara karşı hassas ve etkiye açıktırlar. Bu nedenle, doğru vatandaşlık seviyesine çıkacak kadar eğitilmeli ve geniş bir ahlâki topluluğun, yani milletin güçlü ve sorumlu üyeleri haline gelmelidirler. Bu açıdan AFAD kamu spotları, savunmasız konumlarını hatırlatan ve onları sorumluluk almaya davet eden dile aşina olan bir izleyici kitlesini işaret etmektedir.

Günümüzde, hakikat-sonrası bağlamda, ulus-devleti yönetmek neredeyse sadece stratejik iletişim yoluyla kamuoyu üretmeye indirgenmiştir. Sars-Covid 19 salgını ya da Şubat 2023'te meydana gelen depremlere ilişkin istatistikler kamuoyunun ihtiyaçlarına göre üretilmiş ve her iki vakada da halkın doğru ölü sayısı hakkında bilgilendirilme talebi neredeyse hiç olmamıştır. Afetlerin dehşetini artırma veya azaltma kararları, kamuyla paylaşılan verileri şekillendirmiş, böylece kamuoyunda endişenin dozu ayarlanmaya çalışılmıştır (Caduff, 2015).

Bir temsil sisteminde gösteren ve gösterilen arasındaki arızi ilişki geçmiş anılar, gelecek öngörüleri, duygusal yoğunluklar, normatif kayıtlar, siyasi kimlikler gibi değerler sistemleri aracılığıyla kurulabilir. AFAD'ın kamu spotlarının

bilgilendirici ve etkileyici içeriği, bu rastlantısallığı "doğru" seviyede korku, bilgi, umut ve birliktelik duygusuyla dolduran çeşitli değer sistemleriyle bir araya getirmektedir. Bu duygu ve anlamlar, kamu spotlarının gündelik iletişim kampanyaları aracılığıyla (bir afet durumunda değil) olağan koşullar altında dolaşıma girmektedir (Ellcessor, 2022). Bu şekilde, izleyicileri yakın bir tehlike ya da acil duruma karşı harekete geçirmek yerine, bu anlamların mitleştiğini (Barthes, 1984), yani anlamın daha yüksek bir politik kullanım seviyesi için boşaltıldığı ve tarihselliğini yitirerek bir gösterge haline geldiğini söylemek mümkün. Politikanın mitleşmesi, örneğin afet hazırlığı tüm politika alanlarını kesen teknik, politik, kültürel ve sosyal alanın, milliyetçilik politikalarına eklemlenerek erozyona uğraması demektir. Aynı şekilde, vatandaşlık (haklı ve sorumlu vatandaşlığın bireyselleştirilmiş konumu) ulusal, İslâmcı, geleneksel, eril, ataerkil özdeşleşmeleri gerektiren güçlü siyasi aidiyetlere eklemlenir. Veyahut bazen doğal afet veya salgın hastalık gibi felaketlerle mücadele, ulusa yönelik küresel komplolara karşı verilen politik mücadeleye entegre edilir.

Mahalle göstergesine odaklanmak, anlamların asimile edildiği bu politik süreçleri deşifre etmemize olanak sağlıyor. Peki, mahalle göstereni nihayetinde bir eşdeğerlik zinciri içinde ifade edilen talepleri, sosyal politikadan ziyade politik kimliklere ve aidiyetlere eklemlenecek şekilde nasıl çağrıştırır? Ayrıca afete hazırlık gibi çok özgün bir politikaya içkin bağlılık, aidiyet, sorumluluk ve toplumsallık nasıl ifade edilir? Bütünleşmiş ve güçlü bir ulus nasıl mahalle göstergesinin etkin olduğu bir alan haline gelir? Dolayısıyla siyasal içeriğin teknopolitik retoriği, gösteren ve gösterilen arasındaki *orantısızlığın* çok-katmanlı bir analizini gerektirmektedir.

Bir gösteren olarak mahalle

Belirli tanımlayıcı özelliklere sahip bir yerleşim yerini ifade eden *mahalle*, Osmanlı yönetiminden bu yana başlıca sosyo-mekânsal idari birimlerden biridir (Behar, 2012; İnalcık, 1990; Tarih Vakfı, 2002). Mahalle, cumhurbaşkanlığı seçimleri sürecinde başlayan krizin AKP'nin kapatılması için açılan Anayasa Mahkemesi davasına, anayasa referandumuna, Genelkurmay Başkanlığı'nın daha sonra "e-muhtıra" olarak anılan meşhur bildirisine ve AKP'nin oy oranını %47'ye çıkararak iktidarını sağlamlaştırdığı erken genel seçimlere yol açtığı 2007-2008 yıllarındaki politik olarak çalkantılı dönemde yoğun tartışmalara konu olmuştur.

Şerif Mardin'in siyasal İslâm'ın demokratik referanslarına dair çekincelerini açıklamak için "mahalle baskısı" terimini türettiği popüler bir söyleşinin ardından (Çakır, 2008) seküler muhalif kesimler mahalleyi, seküler modernliğin demode bir *ethos*a dayanan gergin, yüz yüze ilişkilere, muhafazakâr cinsiyet ilişkilerine, kamusal gözetime ve egemen ahlâki değerlerin kendilerine uymayan bi-

reyler ya da gruplar üzerindeki tahakkümüne dayalı karşıtını betimlemek için kullandılar (Altınordu, 2009; Çetin, 2010). Biraz şaşırtıcı bir şekilde, AKP iktidarının sonraki yılları, mahallenin politik bir gösteren ve "devletin kendisini mahallenin içinde ve mahalle aracılığıyla inşa ettiği" (Wozniak, 2018) kilit bir idari birim olarak kademeli bir şekilde geri kazanılmasını sağladı.

Son yıllarda, 2013 Gezi Ayaklanması ve 2016 yılındaki darbe girişimi gibi AKP'nin halk üzerindeki egemenliğini ve iktidar meşruiyetini tehdit eden kritik olayların ardından, tarihî Osmanlı mahallesinin önde gelen isimleri siyaset sahnesine çağrılmıştır (Turam, 2013). AKP lideri Erdoğan düzenli aralıklarla esnafı (2014/Gezi, 2016/Galeriler) (Wozniak, 2018), seçilmiş mahalle ve köy muhtarlarını (2015 ilk muhtar toplantıları) (Massicard, 2022) ve mahalle bekçilerini (2017 darbe girişimi sonrası – 1990'da kaldırılmıştı) (Akarsu, 2020) halkın organik temsilcileri, milli hassasiyetlerin savunucuları ve cumhurbaşkanının şahsında somutlaşan devlet egemenliğinin uzantısı olarak nitelemiştir. Bu konuşmalarda mahalle sıklıkla manevi bir alan –muhafazakâr değerler, patrimonyal aile düzeni ve heteronormatif-ataerkil toplumsal cinsiyet ilişkileri tarafından şekillendirilen ve Erdoğan'ın siyasi retoriğinde yoğun bir şekilde atıfta bulunulan ve bu retorik tarafından oluşturulan egemen ahlâki düzen mekânı– olarak anılmaktadır (Wozniak, 2018).

Popüler söylemde mahalle özellikle de geleneksel mahalle yaşamının bütünlüğünü bozan ve onu bir nostalji konusu haline getiren hızlı kentleşme sonrasında (Mills, 2007: 340) masumiyet, el değmemişlik, saflık, samimiyet ve parçalanmamışlık anlamlarına gelen zengin bir göstergebilimsel havuz (Mills, 2007: 339) olarak da işlev görmektedir.

Karagöz-Hacivat gölge oyunu gibi geleneksel kültürel türlerde *mahalle*, *mahalle* sakinlerini sosyo-politik ve kolektif bir sorumluluk altında toplayan meşru tarihsel çerçeveye uygun biçimde tekil bir bütünlük olarak temsil edilmektedir (Mills, 2007; Behar, 2012; Tamdoğan-Abel, 2002). Tamdoğan, bu Osmanlı yasal çerçevesi artık mevcut olmasa da çağdaş uygulamada kültürel izler bıraktığını savunmaktadır (Mills, 2007: 340). Bu izleri, *mahalle*yi ahlâki pusulanın ve organik dayanışmanın olduğu, insanların birbirlerini doğru yola yönlendirdiği, bir mahalle sakininin sorununun herkesin sorunu haline geldiği ve birlikte çözüldüğü bir ortam olarak tasvir eden Perihan Abla (1986) gibi 1980-1990'ların popüler televizyon dizilerinde görüyoruz (Tanrıöver, 2002, akt. Mills, 2007: 340). Perihan Abla ve diğer birçok televizyon dizisi ve filmi, mahalle söylemini inşa ederek bu araştırma nesnesi hakkındaki sosyolojik bilgiyi imgeler, anlatılar ve duygulanımlarla zenginleştirmiştir. 2000'lere gelindiğinde *mahalle*, kitle iletişim teknolojileri aracılığıyla ulusla özdeşleşmenin yeni biçimlerini edinen izleyiciler için bir seyir nesnesi haline gelmiştir. Mahalle, mahrem bir alan ve geniş bir aile, kolektif bir kimlik, "Türk kültürüne özgü bir biz" (Tanrıöver, 2002) anlamına gelmeye başlamıştır.

"Mahalle baskısı" tartışmalarında *mahalle*nin simgelediği şey, AKP iktidarında somutlaşan siyasal İslâm'ın halk tabanını oluşturan tarikatlar gibi geleneksel cemaatçi/mezhepçi toplumsal yapılardı. Bu gösterge, "mahalle baskısı"nı AKP iktidarının devamının yol açması beklenen demokratik erozyonun bir metonimisi olarak yeren seküler muhalif çevreler için endişe kaynağı olmuştur. İlginçtir ki, AKP hükümeti –özellikle Gezi protestolarından sonra– iletişim politikalarında *mahalle*yi bir gösteren olarak giderek daha fazla sahiplendi. Analiz ettiğimiz kamu spotu videoları bunun en iyi örnekleridir.

Daha önce de belirttiğimiz gibi, mahalle hem deprem hem de göç yönetimi için temel sosyal, örgütsel ve idari birim olarak karşımıza çıkmaktadır. Bilme ve bilinme, herkesin birbirini tanıma niteliği –geleneksel mahallenin tanımlayıcı bir özelliği olan bu samimi, ailesel bağ (Mills, 2007: 340)– doğal ve sosyal felaketlerin olumsuz etkilerini yönetmek için gerekli olan uyum, tutum ve davranış türleri için doğal bir gelişme alanı olarak tasvir edilmektedir. Deprem yönetimi için bu tutum ve davranışlar "önlem alma kültürü", "hazırlıklı olmak" ve "gönüllülük" olarak tanımlanırken, göç yönetimi için "paylaşma", "özverili yardımseverlik", hoşgörü ve misafirperverlik gibi niteliklere atıfta bulunulmaktadır.

Videoların parçası olduğu kampanyalar bu tutum ve davranışları "geliştirmeye", aşılamaya ve teşvik etmeye yönelik olarak tasarlanırken, aynı zamanda bunlar Türk medeniyetinin, ahlâkının ve ezelden beri süregelen inanç gerekliliklerinin bir parçası olarak gösterilmektedir (Babül, baskıda). Bu tekno-politik söylemde ima edilen, AKP hükümetinin mülkiyet iddiasında bulunduğu, mahalle göstereniyle tescil edilen belirli bir toplumsal ahlâk anlayışıdır. Bu, sosyo-politik bölünmeleri aşan bir "sağduyu" ahlâkıdır ve kamu spotu videolarının varsayılan izleyicisinde mahalle göstereninin uyandırması beklenen rahatlık ve güvenlik duygusuyla teyit edilmektedir. Bu varsayılan ortak ahlâk, hem AKP'nin temsil ettiğini iddia ettiği kitleyi doğrulamakta hem de iktidarının meşruiyetini onaylamaktadır.

Videolar, izleyicileri bu ortak ahlâka ve mahallenin ifade ettiği varsayılan rahatlık, güvenlik ve şefkat duygusuna katılmaya çağırmaktadır. Bu ortak ahlâk ve duygular ulusal aidiyeti güvence altına alırken mahallenin potansiyel bir kaygı, baskı ve tehdit kaynağı olarak algılanması kişinin dışlanmışlığına işaret etmektedir. Milli medeni ahlâkın parçası olmak, tarih boyunca süregelen büyüklenmeciliğe erişim sağlamakta, AKP iktidarı da bu büyüklüğün taşıyıcısı olmaktadır.

Sonuç

Sonuç olarak, ele aldığımız kamu spotu videolarında mahallenin bir model olarak karşımıza çıktığını görüyoruz. Alçak binaların, temiz, iyi planlanmış sokakların, iyi komşuluk ilişkilerinin olduğu bu ortamlar yüksek katlı, anonim, gü-

venlikli sitelere, çökmekte olan ve yetersiz hizmet alan şehir içi varoş mahallelere ya da sürekli inşaat halinde hissi veren İstanbul manzarasına benzememektedir. Bu mahallenin katılımcıları mı yoksa izleyicileri olarak mı görülüyoruz?

Her ne kadar kamu spotu videoları izleyicileri ortak sorumluluğa/duruşa/ahlâka davet etse de, gerçekte toplu eylemin Türkiye'de devlet tarafından pek de hoş karşılanmadığını, sivil kolektifliğe yönelik kuşkucu ve suçlayıcı tutumun daha da güçlendiğini görüyoruz. Mahalle, afete hazırlık ve göç yönetimi gibi konularda bir gösteren olarak kullanılırken, hükümet aynı zamanda yerel tabanda ve ulusal sivil düzeyde örgütlenmeyi engellemek için gerekli önlemleri almaktadır. Bir dizi hak temelli kuruluşun kriminalize edilmesi ve özellikle 2016'dan sonra uygulamaya geçen göç yönetimi alanındaki kontrol ve hizmet sunumunun merkezileştirilmesi bu duruma örnek teşkil etmektedir. Depreme hazırlık konusunda AFAD, arama kurtarma veya insani yardım gibi belirli alanlarda uzmanlaşmış çeşitli sivil toplum kuruluşlarını bir araya getiren bir şemsiye kurum olarak faaliyet göstermektedir. Arama ve kurtarma ekipleri acil müdahale için uzman olarak akredite edilmişlerdir ve AFAD'ın yetkisi altında faaliyet göstermektedirler. Ancak, bağımsız sivil eylemler tehlikeli olarak addedilmekte ve kontrol edilmeleri ya da engellenmeleri gerekli görülmektedir. Dolayısıyla AFAD, acil bir durumda sorumluluk almaya istek gösteren her girişimi, grubu ve bireysel aktörü kontrol etmekle yetkilendirilmiştir. AFAD afet yönetimi ve insani yardım faaliyetlerinin tek aktörü olarak konumlanmaktadır. Buna bağlı olarak info grafiklerde ve kamu spotu videolarında savunulan afete hazırlık ve müdahaleye yönelik bütünsel yaklaşım tekelleşmeye dönüşmektedir. Ve nihayetinde afet yönetiminin tekelleştirilmesi gerçek bir felaket durumunda olumsuz sonuçlar doğurabildiği de aşikârdır.

Mahalleye ilişkin bu ikili tavrın, özellikle 1970'ler ve 1990'larda direniş mekânları haline gelen solcu, Alevi, Kürt mahalleleri (Yonucu, 2022) ve Cumhuriyet'in ilk yıllarında yaşanan sayısız ulusal tek tipleştirme olayının ardından metruk hale gelen Osmanlı İmparatorluğu'nun gayrimüslim mahalleleri gibi mahalle kavramının alternatif anlamları ile tehlikeli çağrışımlarını tahakküm altına alan mahalle anlamının asimile edilmesi olarak anlaşılması gerektiğini öne sürüyoruz. Hem Osmanlı döneminde hem de sol mahalleler söz konusu olduğunda mahalle, devlet güçlerinin girmediği ya da giremediği/karışmadığı özerk bir bölgeyi ifade ederken, yeni mahalle göstereni ahlâki, idari ve politik anlamda devletle tamamen bütünleşmiş görünmektedir. Mahalle, vatandaşlık ve izleyiciliğin çakıştığı bir özne konumunun yüklendiği milli bir ahlâki zemini temsil etmektedir. Kamu spotu videoları, yurttaş-izleyicilerin özgün bir yerel kimlik geliştirmelerini ve sosyal ve politik olarak aktif olabilecekleri aracı mekanizmalarla gerçek bir ilişki kurmalarını sağlamak yerine, mahalleyi ifadesiz bir kategori ve milli bir model olarak yüceltmekte ve onunla ilişkilenme koşullarını devletle ilişkilenmeye kanalize etmektedir. Böylece, potansiyel olarak

bir toplumsal hafıza, yerel aidiyet, sorumluluk ve hesap verebilirlik alanı olarak işlev kazanabilecek olan mahalle, bunun yerine ulusal tasdik ve pekiştirme alanı haline getirilmektedir.

Bu nedenle, kamu spotu videolarında tanımlanan ve temsil edilen sorumluluk, bu boş ve soyut mahalle kavramı aracılığıyla güçsüz kılınan vatandaşlar için imkânsız bir görev haline gelmektedir. Diğer bir deyişle, acil durumlarda birbirlerinden sorumlu olacak bir mahallenin asıl sakinleri. Milli aidiyet duygularıyla doludurlar ancak acil durumun anlık sonuçlarına karşı etkisiz hale getirilmişlerdir. Sonuçta olan, felaketin söylemsel olarak normalleştirilmesi, yani erişilebilir düzeyde bireysel veya toplumsal eylemle baş edilemeyeni kontrol edebilecek güçlü bir liderlik tarafından denetlenebilecek rutin bir tehdit haline getirilmesidir.

Acil durum yönetimi alanında iletişim ve fiilî yönetim arasındaki kopukluk, Şubat 2023'te Suriye ve Türkiye'yi sarsan yıkıcı depremler sırasında en acı şekilde ortaya çıkmıştır. Türkiye'de deprem Güney ve Güneydoğu Anadolu'da on şehri 7,7 ve 7,6 büyüklüğünde vurmuştur. AFAD'ın Haziran 2023'te açıkladığı resmî verilere göre 50.783 kişi ölmüş, 115.353 kişi yaralanmış ve 37.984 bina yıkılmıştır. Resmî veriler bunlar olmakla birlikte, sahada aktif olarak görev yapanlar gerçek ölü sayısının çok daha yüksek olduğunu tahmin etmektedirler. Enkaz altında kalan insanlar adreslerini *tweet* atıp yardım isterken milyonlarca insanla birlikte biz de oturup televizyon ekranlarından ve sosyal medyadan felaketi izledik. Kamu spotu videolarında tasvir edilen güçlü, hazırlıklı, sorumluluk sahibi mahalle sakinlerinin aksine, doğru bilgi ve adalet arayan vatandaş gruplarının belirleyici niteliği güçsüzlüktü.

Depremin gerçek deneyimini kamu spotu videolarıyla karşılaştırdığımızda, Huzur Mahallesi sakinlerinin aksine, Türkiye'deki vatandaş-mağdurların aslında güçsüz, değersiz ve kurumlardan hesap soramaz halde olduklarını görüyoruz. Bu güçsüzlük aslında paradoksal bir şekilde vatandaşları sorumluluk almaya ve harekete geçmeye çağıran, ancak onları seyirci pozisyonuna kapatan tekno-politik söylem tarafından mükemmel bir şekilde yansıtılmaktadır.

KAYNAKÇA

Ahıska, M. (2005) *Radyonun Sihirli Kapısı: Garbiyatçılık ve Politik Öznellik*, Metis, İstanbul.

Akarsu, H. (2020) "Citizen forces: The politics of community policing in Turkey", *American Ethnologist*, 47(1): 27-42.

Akınerdem, F. (baskıda) *Sağ Salim Evlenmek: Makbul Evliliğin Kamera Arkası*, İletişim, İstanbul.

Altınordu, A. (2009) "The Debate on 'Neighborhood Pressure' in Turkey", *International Perspectives*, 37(2).

Babül, E. (baskıda) "Compulsory Guesthood, Social Cohesion, and the Politics of Hospitality in Turkey", *Journal of the Royal Anthropological Institute.*

Barthes, R. (1984) "Myth Today" *Mythologies* içinde (çev. A. Lavers), Hill and Wang Publisher, NY: New York.

Behar, C. (2012) *A neighborhood in Ottoman Istanbul: Fruit vendors and civil servants in the Kasap İlyas Mahalle*, State University of New York Press, NY: Albany.

Caduff, C. (2015) *The Pandemic Perhaps: Dramatic Events in a Public Culture of Danger*, University of California Press, CA: Berkeley.

Çakır, R. (2008) *Mahalle Baskısı: Prof. Şerif Mardin'in Tezlerinden Hareketle Turkiye'de İslâm, Cumhuriyet, Laiklik ve Demokrasi*, Doğan Kitap, İstanbul.

Çetin, A. (2010) "Bir kavramın kısa tarihi: 'Mahalle baskısı'", *Mukaddime*, DOI: https://doi.org/https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/184113

Dean, M. (1998) "Risk, calculable and incalculable", *Soziale Welt*, DOI: https://doi.org/https://www.jstor.org/stable/40878216

Ellcessor, E. (2022) *In case of Emergency: How Technologies Mediate Crisis and Normalize Inequality*, NYU Press, NY: New York.

İnalcık, H. (1990) "Istanbul: An Islamic city", *Journal of Islamic Studies*, DOI: https://doi.org/10.1093/jis/1.1.1

Massicard, E. (2022) "Ruling for the People or Ruling the People? Governing the Third Sector in Turkey" Dieckhoff, A., Jaffrelot, C., Massicard, E. (ed.) *Contemporary Populists in Power. The Sciences Po Series in International Relations and Political Economy* içinde, Palgrave Macmillan, Cham, https://doi.org/10.1007/978-3-030-84079-2_11

Mills, A. (2007) "Gender and mahalle (neighborhood) space in Istanbul", *Gender, Place & Culture*, DOI: https://doi.org/10.1080/09663690701324995

Öncü, A. (2000) "The banal and the subversive: Politics of language on Turkish television", *European Journal of Cultural Studies*, 3(3): 296-318.

Shore, C. ve Wright, S. (1997) *Anthropology of Policy: Critical Perspectives on Governance and Power*, Routledge, NY: New York.

Shore, C., Wright, S. ve Però, D. ed. (2011) *Policy Worlds: Anthropology and the Analysis of Contemporary Power*, Berghahn, NY: New York.

Tamdoğan-Abel, I. (2002) "Osmanlı döneminden günümüz Türkiye'sine 'bizim mahalle'", *İstanbul Dergisi*, 40: 66-70.

Tanrıöver, H. (2003) "Türkiye'de televizyon kültürü ve kadınlar" A. Yaraman (ed.) *Kadın Yaşantıları* içinde, Bağlam Yayınları, İstanbul.

Tarih Vakfı. ed. (2002) "Mahalle", *İstanbul Dergisi*, 40.

Turam, B. (2013) "The primacy of space in politics: Bargaining rights, freedom and power in an İstanbul neighborhood", *International Journal of Urban and Regional Research*, DOI: https://doi.org/10.1111/1468-2427.12003

Woźniak, U. (2018) "The Mahalle as margin of the state: Shifting sensitivities in two neighbourhood spaces of Istanbul", *Anthropology of the Middle East*, DOI: https://doi.org/10.3167/ame.2018.130206

Yanow, D. (1996) *How Does a Policy Mean?: Interpreting Policy and Organizational Actions*, Georgetown University Press, Washington, D.C.

Yonucu, D. (2022) *Police, Provocation, Politics: Counterinsurgency in Istanbul*, Cornell University Press, NY: Ithaca.

Felaketler karşısında dolaylı tanıklık: Hafıza aktivizmi yoluyla protez bellek inşası

*Bengi Bezirgan-Tanış**

Özet: Toplumsal bellek, devletlerin yüzleşmekten ve hesaplaşmaktan kaçındıkları sakıncalı geçmişleri ile karanlık miraslarına meydan okuyan mücadele alanları sunmaktadır. Bu açıdan bellek, özellikle devletlerin ötekileri olarak konumlanan toplumsal grupların karşı karşıya kaldıkları insan kaynaklı felaketlerin kamuoyuna aktarımında merkezî bir rol oynamaktadır. Makalede, geçmişteki felaketlere ilişkin doğrudan deneyimi veya tanıklığı olmayan bireylerin aracılı bellek aktarımı olarak tanımlanan protez bellek yoluyla nasıl dolaylı tanıklar haline gelebileceği tartışılmaktadır. Bu bağlamda, belleğin gerçek deneyimden ve tanıklıktan kopabileceği önkabulüyle hafıza aktivizminin dolaylı tanıklığın sınırlarını genişletebilme yolları ele alınmaktadır. İhtilaflı geçmişlere yönelik devletlerin resmî hafızasızlaştırma söylemlerine ve uygulamalarına karşıt bir alan olarak hafıza aktivizmi, dolaylı tanık haline getirdiği bireylere hem bir siyasi yükümlülük vermekte hem de suç ortaklığının ihtimallerini hatırlatmaktadır. Bunu inceleyebilmek için Türkiye'deki bir hafıza aktivizmi örneği olarak Hakikat, Adalet ve Hafıza Merkezi seçilmiştir. Makale, bu örnek üzerinden dolaylı tanıklı alanının protez bellek inşasıyla beraber nasıl kurulduğuna odaklanmaktadır.

Anahtar sözcükler: Protez bellek, dolaylı tanıklık, insan hakları ihlalleri, hafıza aktivizmi, Hakikat, Adalet ve Hafıza Merkezi.

Giriş

Ulus-devletler tarihyazımı aracılığıyla toplumların ve bireylerin geçmişle kurdukları ilişkileri belirlemeye ve şekillendirmeye çalışmaktadır. Devletler, resmî ideolojilerine uygun olarak oluşturulan ulusal tarih anlatılarıyla, geçmişteki olayların hangilerinin görünür kılınıp yok sayılacağı, nasıl aktarılacağı ve yorumlanacağı konusunda denetimi elinde tutar. Ancak, devletlerin geçmişin seçici bir şekilde hatırlanması ve unutulmasına yönelik çabalarına rağmen toplumsal bellek, özellikle insan kaynaklı felaketlerde karşıt anlatıları ortaya çıkarma potansiyeline

(*) Dr. Öğretim Üyesi, İstanbul Nişantaşı Üniversitesi Sosyoloji Bölümü.

sahiptir. Bu karşıt anlatılar, resmî tarihyazımından farklı bir perspektif sunarak ve deneyimlerle tanıklıkları açığa çıkararak geçmişteki ihlallerin tanınmasının ve hesap verilebilirliğinin sağlanmasının önünü açabilmektedir. Çünkü tarih ile bellek geçmişle farklı biçimlerde ilişki kurar. Tarih, nesnelliğe ulaşmak için geçmiş ile bugün arasında zamansal bir kopuşta ısrar ederken, tarihyazımı bir dönemin diğer dönemlerden farklılıkları temelinde anlaşılabilir olan kesin kopuşlara dayanır. Bellek, buna karşılık, tarihin nesnelliğe olan vurgusunu paylaşmaz ve genellikle daha öznel kabul edilir. Doğrusal ve tek yönlü bir zaman kurgusuna daha az bağlı olan bellek, sabit kronolojiyi genellikle reddederek geçmiş ve şimdiki zaman arasındaki keskin ayrımları ortadan kaldırır (Landsberg, 2023: 42-43). Bu açıdan bakıldığında, toplumsal bellek geçmişteki insan hakları ihlallerinin resmî söylemlerle belli bir döneme hapsedilmesini önlemek için önemli bir yol haline gelebilmektedir. Farklı toplumsal grupların alternatif bellek anlatıları, devletlerin soykırım, katliam, pogrom, işkence, tehcir içeren "sakıncalı" geçmişlerini ve "karanlık" miraslarını daha görünür kılmaktadır. Ancak bununla sınırla kalmayıp aynı zamanda geçmişle yüzleşmenin ve hesaplaşmanın kaçınılmaz olduğunu göstermektedirler. Diğer bir ifadeyle, toplumsal bellek, resmî tarihin dikte ettiği zaman kısıtlamalarından kurtulabilmek ve topyekûn bir demokratikleşmeyi sağlayabilmek için bir mücadele alanı sunmaktadır.

Buradan hareketle, bu makale insan kaynaklı felaketleri doğrudan deneyimlemekten ve tanıklık etmekten farklı olarak günümüzde bu trajedilerin dolaylı tanığı olmanın sorumluluğunu "protez bellek" (Landsberg, 2004) kavramı ekseninde ele almayı amaçlamaktadır. Devletlerin geçmişin nasıl hatırlanacağına ve unutulacağına dair müdahalelerinin aksine bu makale, bireylerin doğrudan mağduru ve tanığı olmadıkları felaketlere ilişkin bilgilere ve farkındalığa erişebilmesinin protez bellek sayesinde mümkün olabileceğini tartışmaya açmaktadır. Bununla bağlantılı olarak, hafıza aktivizminin protez bellek inşası ile olan ilişkisi incelenecektir. Resmî ideoloji ve söylemlerle hizalanmayı reddeden alanlardan biri olarak hafıza aktivizmi, insan hakları ihlallerinin, adaletsizliklerin ve cezasızlıkların görünür kılınmasında hayati bir rol oynamaktadır. Bu bakımından böyle bir gayri resmî müdahillik alanı, toplumsal adalet mücadelelerinin hafızalarına kavuşabilmesi ve gelecek kuşaklara aktarılması için elzemdir. Bu alanı Türkiye bağlamında incelemek için Hakikat, Adalet ve Hafıza Merkezi'nin yürüttüğü bazı projelerle takip ettiği dava örneklerine odaklanılarak protez belleğin yaratımıyla olan bağlantısının izleri sürülecektir. Bu açıdan Türkiye'deki insan kaynaklı felaketler karşısında kayıtsızlığın üstesinden gelinmesinde protez belleğin önemi ortaya çıkmaktadır. Bu noktalar ışığında, makale iki temel soru etrafında şekillenmektedir: Geçmişteki insanlığa karşı işlenen suçların, insan hakları ihlallerinin ve adaletsizliklerin zaman aşımına uğramaması için protez bellek, bir dolaylı tanıklık hali olarak tepeden inme hafızasızlaştırma söylemlerine ve pratiklerine karşı nasıl inşa edilmektedir? Ayrıca, hafıza aktivizmi, pro-

tez belleği nasıl harekete geçirebilmekte ve dolaylı tanıklığın sınırlarını genişletebilmektedir? Bu sorular, aynı zamanda görünmez kılınan, hesabı sorulamayan, cezasızlıkla ödüllendirilen ve yası tutulamayan insan kaynaklı felaketlere ilişkin günümüzdeki dolaylı tanıklarının sorumluluğunu da hatırlatmaktadır. Kısacası, makalede geçmişteki bu felaketlerin tanınabilmesi, hesap verilebilirliğinin sağlanabilmesi ve toplumsal adaletin tesis edilebilmesi için toplumsal belleğin sahip olduğu potansiyel açığa çıkarılmaya çalışılacaktır.

Protez bellek: Dolaylı tanıklık hali

Ulus-devletlerin geçmişi kontrol etme mekanizmalarını odağına alan çalışmalar, genellikle şiddet ve trajedi içeren tarihî olayların ve insanlığa karşı işlenen suçların nasıl hatırlanıp unutulduğu konusunu incelemektedir. Son yıllarda, ülkelerin demokratik yönetimlere sahip olma ve demokratikleşme süreçleri, geçmişlerini hatırlama ve yüzleşme çabalarıyla birlikte değerlendirilmeye başlamıştır. Savaş sonrası Japonya ve Almanya, apartheid sonrası Güney Afrika, komünizm sonrası Orta ve Doğu Avrupa ile diktatörlük sonrası Güney Amerika gibi ulusal ve bölgesel vakalara odaklanan artan sayıdaki araştırma, ülkelerin totaliter yönetimlerin, soykırımlar ve iç savaşların maddi ve sembolik miraslarıyla nasıl başa çıktığı sorusuna yanıt aramaktadır (Adam, 2001; Barkan, 2000; Baruma, 1994; McAdams, 1997; Minow, 1998; Schwan, 2001; Villa-Vicencio ve Verwoerd, 2000, akt. Moses, 2001: 91). Geçmişle hesaplaşma sürecinde devletler geçmişte gerçekleşmiş olaylar ve uygulamalarla ilgili olarak belirli bir hatıra kümesine odaklanma eğilimindedir. Bu durum genellikle homojen ve tutarlı bir ulusal kimlik inşasının parçası olarak ortaya çıkmaktadır. Devletler, ulusal bir hafıza inşa etmek ve toplumun birlik ve beraberlik duygusunu güçlendirmek için belirli olayları vurgulamakta ve bazı mirasları hatırlatırken, diğerlerini ise göz ardı etme veya bastırma yolunu seçebilmektedir. Bu seçici hatırlama ve yüzleşme süreci, belirli olaylar veya uygulamaların kamuoyunda nasıl algılandığını ve hatırlanıp unutulduğunu etkileyebilme gücüne de sahiptir. Türkiye'de de benzer şekilde farklı toplumsal gruplara ilişkin devlet şiddetinin mirası, belirli seçici hatırlama ve unutma uygulamaları ve politikalarıyla sürekli olarak sınırlandırılmıştır. Ermeniler, Yahudiler, Rumlar, Aleviler, Kürtler gibi homojen bir Sünni Türk ulus olma halinin dışında kalanlara yönelik resmî anlatılar devletin ulusal tarihyazımının ayrılmaz parçaları haline gelmiştir. Kitlesel şiddetin izlerini baskı altı altında tutma ve ortadan kaldırmaya yönelik bu devlet kaynaklı kararlılığın daha dikkate değer yanı, "alternatif tarihsel anlatıları susturma politikasıyla birlikte giden aktif inkâr uygulamasıdır" (Bakıner, 2013: 696). Bu politikalar, alternatif tarihsel anlatıları susturma ve toplumsal belleği sınırlama ve düzenleme amacı güder. Bu eşzamanlı süreçler, Türk devletinin geçmişini eleştirel bir şekilde değerlendirme ve özellikle Türk milletinin ötekileri olarak gördüğü toplumsal kesimlere yönelik poli-

tikalarını gözden geçirme tutumunu da ortaya koymaktadır. Devletin geçmişiyle ilgili olarak eleştirel bir bakış açısı benimsenmesi ve ötekileştirilen gruplara yönelik politikaların yeniden değerlendirilmesi, toplumun geçmişle hesaplaşma ve adalet arayışı sürecinde de ayrıca önemli bir adımdır.

Resmî tarihyazımı, seçici bir anlayışla ulusal geçmişin belli anlarını ve temsillerini inşa ettiğinden karşı bellek anlatıları millileştirilen bu tarih kurgusuna tehdit olarak görülebilmektedir. Bu bağlamda tarih ile bellek arasındaki ayrım dikkat çekicidir. Tarih, artık var olmayanın ve geçmişin bir temsili olanın her zaman sorunlu ve tamamlanmamış yeniden inşası iken, bellek sürekli güncel bir olgudur, bizi ebedi şimdiye bağlayan bir bağdır. Daha da önemlisi, tarih sürekli olarak bellekten şüphelenir ve gerçek hedefi onu bastırmak ve yok etmektir (Nora, 1989: 8-9). Bu perspektiften bakıldığında, tarihsel şiddet eylemlerinin reddedilmesi veya çarpıtılması aynı zamanda devlet tarafından belli bir tarih anlayışı ile anlatısının yaratılması ve meşrulaştırılmasıdır. Bu durum, aynı zamanda belirli grupların deneyimlerini ve hatıralarını saf dışı bırakmaya yol açarken, resmî tarihin baskılayıcı ve yıkıcı gücü nedeniyle kuşaklar arası bellek aktarımını da susturma riski taşımaktadır. Türk devleti, bu bağlamda geçmişe dair tüm temsilleri çerçeveleyen entelektüel ve kültürel gelenekleri seçici bir şekilde benimseyen ve manipüle eden bir bellek faili/kurucusu/yapıcısı (Kansteiner, 2002: 180) konumundadır. Geçmişe dair temsiller, hem hayalî bir topluluk olarak ulus fikrini (Anderson, 1991) hem de devlet ile onun aygıtları tarafından dayatılan seçici ve kasıtlı tarih anlayışını gösterir. Siyasi erk tarafından gerçekleştirilen ulus inşası ya da onaylanan tarihsel olayların tepeden inme yaratımı belleğin güvenlikleştirilmesinin yaygın bir örneğidir (Renan, 1996[1882], akt. Strukov ve Aprishchenko, 2018: 12). Bu nedenle, azınlık olarak görülen grupların hatıraları ve anlatıları bir karşı çıkıştır; çünkü geçmişin "uygun görülen/izin verilen" şekilde hatırlanmasına meydan okurlar. Resmî söylem, farklı etnik ve dinî grupların kolektif anlatılarının ve travmalarının ulusal güvenliğe ve dolayısıyla milli çıkarlara tehdit oluşturduğu iddiasıyla belleği bir güvenlik meselesi haline getirmektedir. Devlet anlatısıyla çelişen her açıklama, ulus-devletin kurucu mitlerine ve ideolojisine bir meydan okuma olarak görülme potansiyeline sahiptir. Bu nedenle, farklı insani acılar ve trajediler milli güvenliğin idame ettirilmesi de dahil olmak üzere ulusal çıkarların korunması fikrine dayanan bir perspektiften incelenir. Bu, akabinde, milli güvenlik uğruna tüm trajedi ve ıstırapları eşitleyen homojen bir yaklaşıma yol açabilmektedir. Böylece belleğin güvenlikleştirilmesi, ötekileri gayrimeşrulaştırarak veya doğrudan kriminalize ederek belirli tarihsel hatıraları güvence altına almak (Mälksoo, 2015: 221) için devletlerin elinde bir araç haline gelmektedir.

Hatırlamanın ve unutmanın toplumsal kurallarını ve sınırlarını dayatarak geçmişi anlatan resmî tarihyazımının karşısında alternatif bellek anlatıları bulunmaktadır. Bu anlatılar soykırım, katliam, pogrom gibi insanlığa karşı işlenen suçlara maruz kalan ya da kuşaklararası aktarımla bu suçları öğrenen bireylerin

açıklamalarına dayanmaktadır. Buna göre makbul vatandaşlık tanımının dışında kalan gruplar tarafından paylaşılan bellek, ulusal tarihin ve mirasın "karanlık" ve "sakıncalı" yönlerini hatırlatmaktadır. Devlet güdümlü bir tarih anlayışında ise "tarih, aslında halkın belleğinde saklananlardan değil; işi bunu yapmak olanlarca seçilen, yazılan, resmedilen, popülerleştirilen ve kurumsallaştırılan bilgi paketlerinden oluşur" (Hobsbawm, 2006: 16). Bu bilgi paketlerine dayanan ulusal tarihyazımı, ulusu ortak bir geçmiş etrafında bir araya getirme amacına uygun bir şekilde toplumsal belleği de biçimlendirme gayretindedir. Ancak resmî tarihyazımı ile toplumsal bellek karşıtlığı ekseninde dikkat çeken bir diğer unsur dolaylı tanık olma halidir. Bu dolaylı tanıklık hali, bir yandan geçmişteki şiddet içeren olaylara yönelik resmî söylemi sorgulayan/eleştiren bir konuma işaret edebilir. Başka bir ifadeyle, "hatırlanan ya da hatırlanabilecek sonsuz sayıdaki seçenek içinden yapılan tek bir seçim" (Hobsbawm, 2004, akt. Tunçel, 2017: 23) olarak resmî kılınan tarihe karşı çıkış anlamına gelebilir. Diğer yandan, dolaylı tanık olmak, ulusun ötekilerinin/azınlık haline getirilenlerin deneyimlerine dayalı bellek anlatılarına kulak vermekle ilişkilidir. Böylece "ideolojik olarak kurgulanmış geçmiş dışında kalarak unutulanların tarihini okumayı" (Tunçel, 2017: 23) tercih etmektir. Böylece birebir tanığı olmadıkları bir geçmiş, bireylerin belleklerine dolaylı tanıklık hali ile eklemlenebilmektedir.

Bu bağlamda Landsberg'in (2004) "protez bellek" kavramı, bireylerin dolaylı tanıklık yoluyla tarihî olaylar ile travmatik deneyimleri anlamaları ve bunlara dair farkındalık geliştirebilmeleri için önemli bir teorik çerçeve çizmektedir. Buna göre, bireyler kendilerinin deneyimlemedikleri bir geçmişe sanat yapıtları, müzeler ya da iletişim mecraları gibi aracılı hafıza aktarımıyla sahip olabilmektedirler. Protez bellek, tarihsel olayların veya travmatik deneyimlerin zaman içinde değişen bir şekilde hatırlanabileceği gerçeğine dayanır. Birinci elden tanıklık deneyimi olmayan bireyler medya, edebiyat ve sinema gibi protez bellek araçları aracılığıyla olayları öğrenir ve bu deneyimleri anlamlandırabilir. Bu araçlar, tarihî olayların ve travmatik deneyimlerin duygusal ve bilişsel boyutlarını aktararak, bireylere olaylarla dolaylı bir bağ kurma fırsatı verir. Bu şekilde bireyler, geçmişi hissetme ve anlama sürecinde empati kurabilmekte ve geçmişin etkilerini daha derinlemesine kavrayabilmektedir. Landsberg'e (2004: 2) göre birey, sadece tarihsel bir anlatıyı kavramakla kalmaz, yaşamadığı bir geçmiş olayın kişisel, derinden hissedilen bir hatırasını edinir; ortaya çıkan protez bellek aynı zamanda kişinin öznelliği ile siyasi görüşünü şekillendirme yeteneğine sahiptir. Protez bellek, taşınabilir olduğundan hakikilik/sahihlik, miras ve mülkiyet iddialarına dayanan daha geleneksel bellek aktarımına meydan okumaktadır (Landsberg, 2004: 3). Landsberg'e göre sinema ile diğer kitle iletişim teknolojileri farklı toplumsal alanlarda, pratiklerde ve inançlarda yaşayan insanlar için ortak toplumsal çerçeveler yaratma kapasitesine sahiptir. Diğer bir deyişle, bu teknolojiler coğrafi veya ulusal olarak sınırlandırılmamış ve topluluk üyeleri

arasında herhangi bir yakınlık varsaymayan Anderson'ın deyimiyle hayalî toplulukları şekillendirebilir. Bu açıdan modern bellek biçimi olarak tanımlanan protez bellek, daha önceki tarihsel dönemlerdeki hatırlama biçimlerinde olduğu gibi insanları yaşamadıkları bir geçmişin belleğini üstlenmeye, sorumluluğunu almaya da davet eder. Bu anıları edinen insanlar, geçmişle bir bağ hissetmeye, ancak her zaman güncel andaki konumlarını hatırlamaya yönlendirilir. Bu nedenle, protez bellek, Ortaçağ ve 19. yüzyıldaki öncülerinin aksine, yalnızca belirli bir grubun kimliğini sağlamlaştırmanın ve onun anılarını aktarmanın bir aracı değildir; aynı zamanda hatıraların onlar üzerinde doğal veya biyolojik hakları olmayan insanlara aktarılmasını da sağlar. Bu bakış açısına göre protez hatıralar, belirli toplumsal çerçevelerde yaşamanın ve yetiştirilmenin sonucu olarak ortaya çıkmadığından toplumsal olarak inşa edilmiş değildirler. Bir kişinin geçmişteki travmatik bir olayla ilgili kitle iletişim araçlarından edindiği deneyiminden kaynaklanmaktadırlar. Ne sadece bireysel ne de tamamen kolektif olan protez hatıralar, bireysel ve kolektif deneyimin ara yüzünde ortaya çıkar. Diğer bir deyişle, yeni görüntüler ve fikirler, bireyin kendi deneyim arşiviyle temasa geçtiğinde, geçmişin kitlesel kültürel temsiliyle karşılaştıktan sonra gelişen, özel olarak hissedilen kamusal anılardır (Landsberg, 2004: 8-9, 18-19).

Bu şekilde kamuya açılan, kamusallaştırılan anılar yalnızca belirli bir toplumsal gruba ait olmaktan çıkmaktadır. Landsberg'in (2004:2) açıkladığı gibi Holokost'a ilişkin hatıralar yalnızca Yahudilere ait olmadığı gibi, köleliğe ilişkin bellek de yalnızca Afro-Amerikalılara ait değildir. Buna göre kitle kültürü teknolojileri sayesinde, bu hatıraların ten renginden, etnik köken veya biyolojik özelliklerden bağımsız olarak herkes tarafından tecrübe edilebilmesi mümkün hale gelmektedir. Buradan hareketle, 'Türkiye'de farklı etnik ve dinî toplumsal grupların deneyimlerine ilişkin geçmişle yüzleşme pratikleri protez belleğin harekete geçirilmesiyle mümkün olabilir mi?' sorusu anlam kazanmaktadır.

Landsberg'in çalışması sinema ve diğer kitle iletişim araçları sayesinde oluşabilecek bir protez belleğe odaklanırken, bu makale, Hakikat, Adalet ve Hafıza Merkezi gibi bir sivil toplum oluşumunun çalışmalarının Türkiye'deki insan hakları ihlalleri ve insanlığa karşı işlenen suçlara ilişkin protez belleğin oluşumundaki rolünü tartışmaktadır. Başka bir ifadeyle, resmî söylem tarafından bastırılan/bastırılmaya çalışılan olaylarla ve deneyimlerle bağlantılı olarak susturulan belleğin ötesinde alternatif bir protez bellek oluşumundan bahsetmenin ihtimali ele alınmaktadır. Böylece bu çalışma, "karşı-hegemonik bir direniş konumu, siyasi bir muhaliflik alanı olarak belleğin işlevini" (Bell, 2003: 66) göstermektedir. Çünkü protez bellek, bir kişinin dünya hakkında nasıl düşündüğünü belirlemeye yardımcı olurken, ötekiyle etik bir ilişki kurmada aracı olmaktadır. Protez bellek, empati ve toplumsal sorumluluğun gelişimindeki etkilerinin yanı sıra ırk, sınıf ve toplumsal cinsiyeti aşan siyasi ittifaklar üretme yeteneğine sahip olabilmektedir (Landsberg, 2004: 21). Bu bağlamda resmî söylemin belleklere

kazıdığı ve kazımaya devam ettiği meselelere ilişkin hafıza aktivizmi ile özel olarak Hafıza Merkezi'nin alternatif bellek anlatılarını yaygınlaştırma ve dayatılan hatırlama pratiklerine karşı bir direnç noktası kurması ön plana çıkmaktadır.

Dolaylı tanıklık imkânları açısından hafıza aktivizmi

Hafıza aktivizmi, bellekle ilgili bir değişim veya siyasi değişim elde etmek için devlet kanallarının dışında çalışarak ihtilaflı bir geçmişin stratejik olarak hatırlanması olarak tanımlanmaktadır (Gutman ve Wüstenberg, 2023: 5). İnsan kaynaklı felaketlerle hesaplaşmayı amaçlayan bir eylem biçimi olarak, toplumsal belleği canlı tutarak mağdurları hatırlatmakta ve toplumsal adalet arayışlarını desteklemektedir. Hafıza aktivistleri, bunu gerçekleştirebilmek için geçmişteki haksızlıkları inkâr etmeye ve unutturmaya yönelik politikalara ve toplumsal eğilimlere meydan okurlar. Bir yandan, trajik geçmişin herhangi bir kısmının dahi tekrarlanmadığı bir gelecek inşa etmek için uğraşırlarken, diğer yandan hesap verilebilirlik ilkesinin olduğu bir hakikat alanı kurma çabasındadırlar. Bu sebeple belleği, aşağıdan yukarı gerçekleşecek toplumsal değişim sürecine müdahale etmenin önemli bir yolu olarak hedef alırlar (Gutman ve Wüstenberg, 2023: 6). Bu çaba, aynı zamanda "Hakların en başta bellekle ne ilişkisi var?" (Huyssen, 2011: 607) sorusunu gündeme getirmektedir. Buna göre, yalnızca hak ihlallerinin hatırlanması dünya genelinde insan haklarının geleceğini geliştirebilir; böylece geçmiş ile gelecek arasında anlamlı bir bağlantı sağlanabilir. Ayrıca belleğin insan hakları ve adaletle hem söylemsel olarak hem de gerçekte daha güçlü bir şekilde bağlantılı olması gerekir. Aynı zamanda insan hakları söylemi bellek ve tarih tarafından beslenmezse, tarihsel temelden yoksun kalma ve hukuki soyutlama ve politik suiistimale maruz kalma tehlikesiyle karşı karşıya kalmaktadır (Huyssen, 2011: 608). Bu sebeple, hafıza aktivizmi hem geçmişteki hak ihlallerini açığa çıkarmada hem de gelecekteki olası haksızlıklar ile adaletsizlikleri önlemede harekete geçer. Ancak sadece felaketzedelerin yaşadıklarına odaklanmakla kalmaz, bu deneyimleri kamuoyuyla paylaşarak farklı toplumsal aktörleri birer dolaylı tanık haline getirme misyonu da üstlenir.

Rothberg'in (2009) "çok yönlü bellek" kavramıyla açıkladığı gibi bellek, belirli grupların münhasır mülkiyeti değildir; daha ziyade hem anıları hem de grupları melez, açık uçlu ve yeniden müzakereye tabi kılan dinamik bir diyalog, çekişme ve değiş tokuş sürecinde ortaya çıkmaktadır. Bu bakış açısına göre, örneğin, kölelik veya sömürgeciliğe ilişkin bellek, sadece kurbanlarla ya da kurbanların sonraki kuşaklarıyla sınırlı değildir. Bunun yerine, görünüşte özerk olan bu bellek geleneklerinin tarihleri, genellikle gergin olsa da üretken şekillerde birbirleriyle iç içe geçmiştir (Rothberg, 2014: 126). Benzer şekilde, Landsberg (2004) protez hatıraların, tek bir grubun mülkiyetinde olmadığını, farklı kolektif dene-

yimler için imkânlar yarattığını ve beklenmedik siyasi ittifakların önünü açabileceğini vurgulamaktadır. Özellikle moderniteyi ve kitle iletişim araçlarının gelişimini takiben, bellek artık sadece belli bir topluluğa ait olmaktan çıkmış ve farklı kimlikler arasında bir paylaşım ve müzakere alanı haline gelmiştir. Bir başka ifadeyle, teknoloji ve kitle iletişim araçları, hatıraları, kültürler ve kimlikler arasında yaymaktadır. Buna göre, gerçek deneyimden kopabilen bellek, ruhsal, hayalî ve toplumsal oluşumlar yaratabilmekte ve nesiller ile bellek grupları arasında yol alabilmektedir. Bu bağlamda Hirsch'in post-bellek kavramı belleğin, kuşaklar, öznel deneyimler ve travmanın mekânları arasındaki hareketini anlamak için ön plana çıkmaktadır. Bu kavram, ilk olarak Holokost'tan kurtulanların çocuklarına miras kalan travmatik belleğin gecikmiş, akışkan ve dolaylı biçimlerini aktarmak için ortaya konmuştur (Sanyal, 2015: 5). Ancak Hirsch, Hartman'ın "evlat edinme yoluyla tanıklar" (*witnesses by adoption*) teriminin ima ettiği aile bağını ve aileyi genişletmeyi tercih etmiştir. Böylece, post-bellek, kendi ifadesiyle, evlat edinme/kabullenme yoluyla geçmişe dönük tanıklık (*retrospective witnessing by adoption*) anlamına gelmektedir. Burada vurgulanan, başkalarının travmatik deneyimlerini ve dolayısıyla anılarını kişinin kendisinin de yaşamış olabileceği deneyimler olarak benimsemesi ve bunları kendi yaşam öyküsüne kaydetmesidir. Daha özel olarak, post-belleğin bir örnek olarak hizmet edebileceği, ezilen ya da zulme uğrayan ötekiyle etik bir ilişki sorunudur (Hirsch, 2001: 10).

Bu açıklamalardan hareketle, belleğin doğrusal işlemediğini, farklı toplumsal aktörler arasındaki ilişkilerden beslenebildiğini ve diyalog halindeki hatırlama eylemleri aracılığıyla sürekli yaratılabildiğini söylemek mümkündür. Bu sebeple hafıza aktivizmi, toplumlarda geçmişin hatırlanması, aktarılması ve devletlerin geçmişleriyle hesaplaşabilmesi için daha geniş dayanışma ve müzakere alanlarının açılmasında rol oynar. Ötekiyle ilişkilenmeyi amaçlayan hafıza aktivizmi, geçmişe yönelik dolaylı tanıklığın inşası için geçmişle ilgili belgeleri dijitalleştirmekte, kamuoyunun erişimine açmakta ve farklı perspektiflerin temsil edildiği bir bellek ortamı oluşturmaktadır. Bellek materyallerinin dijital olarak arşivlenmesi ve paylaşılması, geçmişin kanıtlarının korunmasını ve gelecek nesillere aktarılmasını da sağlar. Özellikle insan kaynaklı felaketlere odaklanan sivil toplum kuruluşları, toplumlardaki farklı ihlallere ve adaletsizliklere ilişkin devletlerin hafızasızlaştırma söylemlerine ve uygulamalarına karşı durmaktadır. Uluslararası Af Örgütü ve İnsan Hakları İzleme Örgütü gibi kuruluşlar farklı ülkelerdeki insan hakları ihlallerini araştırmakta, belgelemekte ve raporlamaktadır. Burada önemli olan nokta, bu haksızlıkları, olaylarla doğrudan ilişkisi bulunmayan veya olaylara ilişkin farkındalığı olmayan bireyleri ve toplumsal grupları hedefleyerek unutturulmasına izin vermemeleridir. Çünkü hafıza aktivizmi, genellikle sessizliğin ve adaletsizliğin baskıcı yapısına tepki gösteren, onarıcı adalet ve toplumsal içerme adına geçmişteki olaylarını telafi eden aşağıdan yukarıya hareketlerden doğmaktadır (Assmann, 2023: 3). Diğer bir deyişle, devletler

tarafından yok sayılan, bastırılan, çarpıtılan ve tabulaştırılan hak ihlallerine ilişkin toplumlardaki sessizliği bozarlar. Ancak bu şekilde hafıza aktivizmi, protez belleği harekete geçirerek tanıklığın sınırlarını genişletmektedir. Bunu, soykırım mağdurlarının tanıklıkları, insan hakları ihlallerinin ifşası, savaş suçlarının ortaya çıkarılması gibi konularda anıların, belgelerin, fotoğrafların kaydedilmesi, arşivlenmesi, raporlanması, kamuoyuyla paylaşılması ve farkındalık yaratılması gibi çeşitli yollarla gerçekleştirebilirler. Bu süreçler aynı zamanda olayların ve deneyimlerin toplumsal bellekte canlı tutulmasını sağlarken, maktullerin adalet taleplerini yinelemektedir.

Toplumlarda hafıza aktivizmi yoluyla protez belleğin inşasında dolaylı tanık durumunda olanlara veya olması hedeflenenlere ilişkin iki temel konu dikkat çekmektedir. İlki, hatırlama sorumluluğunun beraberinde getirdiği siyasi yükümlülüktür. Geçmişteki kişi ve olayları hatırlama yükümlülüğümüz var mı? Eğer varsa, bu yükümlülüğün mahiyeti nedir? (Miller, 2009: 533). Diğer bir ifadeyle, bireylerin vatandaşlık bağıyla bağlı oldukları ülkelerdeki devlet şiddetinin mirasıyla karşı karşıya getirilmesi, salt geçmişte olanları basitçe öğrenmelerinden ibaret değildir. Türkiye Cumhuriyeti tarihindeki 6-7 Eylül Pogromu'nu, darbe dönemlerindeki zorla kaybetmeleri, Madımak Katliamı'nı veya Ankara Gar Saldırısı'nı "öğrenmek", "dinlemek" veya "izlemek" aynı zamanda artık bellek siyasetine müdahil olma gerekliliği anlamına gelebilmektedir. Bu müdahillik hali, geçmişin devlet eliyle anlatılması, yeniden yazılması, unutturulması ve hatırlatılmasına karşı itirazları içermektedir. Bu açıdan bakıldığında dolaylı tanıklık hali, bellek üzerindeki tahakküme karşı çıkışın yollarından biri olarak kabul edilebilir. Çünkü olayların doğrudan faili, kurbanı veya tanığı olunmasa da travmatik belleğin adalet mücadelesiyle ilişkilendirilmesinde üstlenilebilecek bir siyasi yükümlülük açığa çıkmaktadır. Bu yükümlülük aynı zamanda gelecekteki kötülüklerin önlenmesi için geçmişteki radikal kötülüklerin hatırlanması gerektiğini vurgulayan ahlâki yükümlülükle de ilişkili ele alınabilir. Bu tür bir kötülük, ahlâkın temelini sarsmayı amaçlar ve geçmişi yeniden yazmaya ve ortak hafızayı kontrol etmeye çalışır. Holokost'a karşı verilen "asla unutma" çağrısı, Margalit'e göre, Yahudi halkına yönelik etik bir rica olmasının yanı sıra insanlığa yönelik bir ahlâki ricadır. Buna göre, kitlesel adaletsizliği tekrarlamamak için hatırlamak gibi bir ahlâki yükümlülük vardır. İnsanlığa karşı suçlar ve diğer radikal kötülük türleri, adaletsizliğe maruz kalan kurbanların anılarını korumak için ahlâki tanıklar gerektirir (Margalit, 2002, akt. Miller, 2009: 543). Benzer şekilde dolaylı tanıklık pozisyonu, mağdur olan başkalarının yaşadıklarını öğrenip hatırlamakla haksızlıkların hesabını sorarak unutulmasına izin vermemekle yakından ilişkilidir. Çünkü hatırlama sorumluluğu, topluma olan bir borcu onurlandırma ve nesiller arası bağlantıları güvence altına almaktır (Booth, 2006, akt. Miller, 2009: 545). Hafıza aktivizmi, geçmişte yaşanmış insan hakları ihlallerine ilişkin yarattığı dolaylı tanıklık alanlarında bu sorumluluğu da hatırlat-

maktadır. İnsanlık trajedilerinin tüm yönleriyle öğrenilmesi, mağdurların deneyimlerine kulak verilmesi, yaşananlara ilişkin empati kurulması ve toplumsal adaletin sağlanması için harekete geçilmesi ancak bu sorumluluğun hissedilmesi ile mümkün olabilmektedir. Ayrıca hem geçmişteki haksızlıkların telafi edilmesinde hem de gelecekte daha adil bir toplum inşasında siyasi ve ahlâki yükümlülükleri de kapsayacak şekilde hatırlama sorumluluğunun dolaylı tanıklar tarafından yerine getirilmesi önem taşımaktadır.

Hafıza aktivizmi aracılığıyla protez belleğin yaratılmasında, dolaylı tanıklıkla ilgili ikinci temel mesele, suç ortaklığı konumuna ilişkin tartışmadır. Daha önce de vurgulandığı gibi, günümüzde tanık olmak sadece belli bir zamanda ve yerde bulunmayla sınırlı olmaktan çıkmıştır. Landsberg'in protez bellek kavramsallaştırmasında ele aldığı üzere modern kitle iletişim araçları ile teknolojik gelişmeler birebir şahidi olunmayan olayları görmezden gelmeyi zorlaştırmaktadır. Diğer bir deyişle, hak ihlallerine karşı kayıtsızlık, felaketler çağında artık suça ortak olma ihtimalini doğurabilmektedir. Bu ortaklık, Levi tarafından "gri bölge" olarak adlandırılan Auschwitz toplama kampında "ezilenin ezene dönüştüğü, celladın kurban olup çıktığı bölge" (Agamben, 1990: 21) üzerinden okunabilir. Bu bölge kampın sınırları içindeki mahkûmlar ile gardiyanlar arasındaki bir alanı ifade ederken, bu bölgedeki insanlar, yani aynı zamanda kampta yaşayan ve çalışan diğer mahkûmlar, hayatta kalabilmek için faillerle işbirliği yapma yolunu tercih etmişlerdir. Bu sadece mağdur ve suçlu konumlarıyla açıklanamayan ve bu konumların birbirinden keskin çizgilerle ayrılamadığı bir alandır. Levi, toplama kamplarının olağanüstü mahrumiyet koşulları altında kurbanları, failleri, suç ortaklarını ve görgü tanıklarını birbirine bağlayan karmaşık suç ortaklığı zincirini teşhis etmektedir. Bu bağlamda gri bölgenin, Sanyal'a (2015: 11-12) göre, kurbanlar, cellatlar ve tanıklar arasında aktardığı travmatize edilmiş suç ortaklığı, Holokost belleğinin sonraki nesillerden beklediği talepleri sembolik hale getirmektedir: hatırlama sorumluluğumuz, geçmiş ve şimdiki zamana yönelik ortak sorumluluğumuz ve gündelik pratiklerde beklemede olan yeni Holokostlara karşı tetikte olmamız. Sanyal tarafından "travmatik suç ortaklığı" olarak tanımlanan durum, örneğin Yahudi Soykırımı'na dair belleğe ulaşırken büyük ölçüde tarihin kurbanları ve alıcıları olarak konumlandırılmaya yol açmaktadır. Buna göre, travma ve utancın kültürel söylemlerinde bulunan abartılı gri bölge, her suç mahallinde bizi konumlandırarak, tarihin şiddetine karşı melankolik bir vazgeçmeyi teşvik edebilir. Hem tarihin travma geçirmiş kurbanları olarak okuyucu özneleri konumlandıran anlatılar ("hepimiz kurbanız") hem de özneleri evrensel olarak tarihsel şiddete suç ortağı kılan anlatılar ("hepimiz suç ortağıyız") öznenin siyasi eylemlilik ve sorumluluk duygusunu bastırmaya yönelik risk taşımaktadır (Sanyal, 2015: 12). Bu noktalardan hareketle, günümüzde kitle iletişim araçları, anmalar, protestolar veya başka yollarla dolaylı tanıklık pozisyonunun sürekli olarak kurulması bir yandan işlenen her suçla iliş-

kilendirilmeye yol açıp bir çeşit politik kanıksamayla sonuçlanabilir. Diğer yandan, dolaylı tanıkların suskunluğunun veya tepkisizliğinin de suçlara ne ölçüde dolaylı olarak katkıda bulunmak veya göz yummak anlamına geldiği sorusu gündeme gelebilmektedir. Bunlarla bağlantılı olarak takip eden bölümde bir hafıza aktivizmi örneği olarak Hakikat, Adalet ve Hafıza Merkezi'nin protez bellek inşasındaki rolüyle beraber dolaylı tanıklık alanı ele alınacaktır.

Hakikat, Adalet ve Hafıza Merkezi

Önceki bölümlerde ele alınan protez bellek, dolaylı tanıklık ve hafıza aktivizmi tartışmalarının açığa çıkardığı konulardan biri de farklı toplumsal aktörlerin "sakıncalı" konularda devletlerin resmî söylemleri ile işbirliği yapmamasıdır. Özellikle vatandaşlarına yönelik hak ihlallerinde devletlerin politikalarını, uygulamalarını veya söylemlerini desteklemeyi ve onlara göre hizalanmayı reddetmek, alternatif bellek anlatılarına alan açabilmektedir. Bu alanı daha fazla sayıda hak ihlalinin yaşandığı ülkelerdeki sivil toplum kuruluşları, aktivistler, bağımsız gazeteciler ve araştırmacılar kurmaya çalışmaktadır. Resmî söylemlerin görmezden geldiği veya çarpıtarak yeniden kurgulamaya çalıştığı insan hakları ihlallerini belgeleyerek kamuoyunda farkındalık yaratmak için uğraşmaktadırlar. Başka bir ifadeyle, resmî ideolojiler tarafından toplumsal bellekte iz bırakması engellenen adaletsizliklere ilişkin eleştirel bir ortam yaratma çabası dikkat çekmektedir. Bu alternatif bellek kurucuları mağdurlar, mağdur aileleri ve tanıklardan elde ettikleri saha verileriyle insan hakları ihlallerine ilişkin kanıtlar toplayarak belgelemekte ve raporları kamuoyuyla paylaşmaktadır. Bu bağlamda Hakikat, Adalet ve Hafıza Merkezi, Türkiye'de hak ihlallerine ilişkin resmî söylemlerle çelişen gerçekleri açığa çıkarmak için çalışmaktadır. Aynı zamanda geçiş dönemi adaleti sürecinin Türkiye'de hayata geçirilmesi için geçmişle yüzleşme kanallarını geliştirmeyi amaçlamaktadır. Merkez, Kasım 2011 tarihinde bir grup avukat, gazeteci, akademisyen ve insan hakları savunucusu tarafından İstanbul merkezli bir dernek olarak kurulmuştur. Dernek, Türkiye'de yaşanan insan hakları ihlallerine ilişkin gerçekleri ortaya çıkarmayı, mağdurları adalet arayışlarında desteklemeyi ve resmî söyleme alternatif hakikat anlatılarını dolaşıma sokarak toplumsal hafızayı güçlendirmeyi hedeflemektedir. Kurulduğu dönemde zorla kaybetmeleri faaliyetlerinin ana ekseni olarak belirlemiş ve insan hakları ihlallerinin evrensel standartlarda belgelenmesi, emsal olabilecek davaların takibi ve belgelenmesi ve tüm bu ağır ihlallerle ilgili hakikatlerin toplumun geniş kesimlerine anlatılmasına odaklanmıştır. Türkiye'de 2013-2015 yılları arasında yaşanan açılım süreci olarak da bilinen Barış ve Çözüm Süreci'yle beraber merkez, barış konusunu da çalışma alanlarına arasına katmıştır ve farklı barış süreçleriyle birlikte Türkiye'deki barış sürecinin değerlendirilmesi ve belgelenmesiyle ilgili çalışmalarını sürdürmektedir. Özellikle 2015 yılında çözüm sü-

recinin bitmesi ve 2016 yılındaki darbe girişiminin ardından merkez, izleme ve belgeleme faaliyetlerine yakın tarihli ağır insan hakları ihlallerini de eklemiştir. Aynı zamanda çeşitli biçimlerde baskı altına alınan hak örgütleri ile hak savunucularının desteklenmesine yönelik faaliyetleri de yeni bir çalışma alanı olarak tanımlamaya başlamıştır. Buna göre, 2018 yılından itibaren çalışma alanlarını yeniden gözden geçirmekte ve hakikat, adalet ve hafıza mekanizmalarının hayata geçirilmesi için geçiş dönemi adaleti yaklaşımını benimsemektedir. Mevcut durumda hafıza ve barış çalışmaları, hukuk çalışmaları, insan hakları örgüt ve savunucularının desteklenmesi ve uluslararası dayanışma ve işbirliği alanlarını dört temel çalışma alanı olarak tanımlamaktadır.[1] Özel olarak hafıza ve barış çalışmaları kapsamında merkez, yaygın ve sistematik insan hakları ihlallerinin uluslararası standartlara uygun bir şekilde belgelenmesini, raporlanmasını ve hafızalaştırılmasını amaçlamaktadır.[2]

Hafıza aktivizmi örneği olarak Hafıza Merkezi'nin şiddet içeren geçmişe dair resmî anlatılara meydan okuduğunu ve toplumda duyulmayan sesleri duyurmak için mücadele eden sivil bir hatırlama alanı (Göral vd. 2009: 36-37) yarattığını söylemek mümkündür. Bunu gerçekleştirmek için, Türkiye'de unutturulmaya, bastırılmaya veya belli resmî söylemler çerçevesinde sunulmaya çalışılan hak ihlallerine ilişkin belleğin oluşturulmasına hafıza ve barış çalışmaları yoluyla katkı sunmaktadır. Türkiye'de resmî ideolojinin yüzleşmekten ve hesaplaşmaktan kaçındığı Ermeni Soykırımı, Varlık Vergisi, 6-7 Eylül Pogromu, Dersim, Maraş, Çorum ve Sivas katliamları, askerî darbeler süreçlerindeki hak ihlalleri, özellikle Kürtlere yönelik zorla kaybetmeler, keyfî ve yargısız infazlar, işkence, baskı ve tecavüzler, zorla yerinden etmeler gibi konulara dikkat çekmektedir. Türkiye'de yaşayan ancak birebir tarihsel adaletsizlikleri, ayrımcılıkları ve şiddeti deneyimlememiş kişilere güncel bir bellek aktarımı yaptığı iddia edilebilir. Daha da önemlisi, geçmiş ve güncel hak ihlallerine ilişkin kamusal anılar olarak da tanımlanan protez bellek oluşumuna destek vermekte ve kişilerin yaşadıkları ülkedeki toplumsal adaletsizliklere dolaylı tanıklık yapmalarına imkân sağlamaktadır.

Bu açıdan merkezin bu dolaylı tanıklık haliyle olan ilişkisi protez bellek tartışması bağlamında tartışılabilir. İlk olarak, protez bellekler yaşanmış bir deneyimin ürünü olmadıklarından doğal değillerdir; bir film izlemek veya bir müzeyi ziyaret etmek gibi dolaylı bir temsille ilişki kurulmasıyla türerler (Landsberg, 2004: 20). Buna göre, Hafıza Merkezi, yürüttüğü projelerin raporlarını internet sitesinden yayımlamanın yanı sıra site ziyaretçilerinin daha ayrıntılı bilgilere ulaşabileceği proje bazlı özelleştirilmiş internet sitelerini erişime açmıştır. Örneğin, 2013 yılında başlatılan ve halen devam eden *Türkiye'de Hafızalaş-*

1 Hakikat, Adalet ve Hafıza Merkezi için bkz. https://hakikatadalethafiza.org

2 Hakikat, Adalet ve Hafıza Merkezi'nin çalışma alanları için bkz. https://hakikatadalethafiza.org/calisma-alanlari/

tırma projesi kapsamında Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemi ile Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundan bu yana insan hakları ihlallerine uğrayan birçok grup ve bireyle ilgili hafızalaştırma örnekleri sunulmaktadır. Bu web sitesine[3] giren ziyaretçiler *Anıtlar ve Parklar*, *Anmalar*, *Dijital Çalışmalar*, *Hafıza Yürüyüşleri*, *Kitaplar ve Filmler*, *Kültür Varlıkları* ile *Müzeler ve Sergiler* başlıkları altında toplam otuz yedi çalışma hakkında bilgi alabilmekte ve projeleri ayrı ayrı inceleyebilmektedir. Böylece Türkiye'deki egemen tarih anlatısıyla çelişen feminist ve kadın örgütlenmelerinin, Kürt siyasi hareketinin, ulusalcı ve seküler oluşumların, Yahudi ve Hıristiyan toplumlarının ve LGBTQI hareketinin anlatıları gibi birbiriyle rekabet de edebilen farklı siyasi ve kültürel kesimlerin anlatılarına aracılı temsiller vasıtasıyla erişim sağlanabilmektedir. İkincisi, protez anılar, yapay bir uzuv gibi, aslında bedene giyilir; bunlar, kitle aracılı temsiller deneyimi tarafından üretilen duyulara hitap eden anılardır. Ayrıca, yapay bir uzuv gibi protez bellek de genellikle bir travmanın işaretidir (Landsberg, 2004: 20). Bu bağlamda merkezin 2015'te başlattığı ve yürütmeye devam ettiği *Faili Belli* projesinin kapsamında *Faili Belli: İnsan Hakları Davaları İzleme Sitesi*[4] insan hakları ihlallerine dair yürütülen ceza yargılaması süreçlerine dair oluşturulan dijital bir arşiv sunmaktadır. Dava izleme çalışmalarının çıktıları olarak her bir davaya ilişkin zaman çizelgesi, duruşma raporları, hukuki sürece dair arka plan bilgisini açığa vuran iddianame gibi çeşitli dokümanlar ve medya derlemeleri site ziyaretçileri tarafından incelenebilmektedir. Her biri bir hak ihlali, cezasızlık veya adaletsizlikle tanımlanabilecek toplam otuz üç davanın ayrıntılarının kamuoyuyla paylaşıldığı bu site, farklı toplumsal travmaları hatırlatmaktadır. Nasıl ki yapay bir uzuv bedenin yaşamış olduğu travmanın izlerini her gün o beden sahibine hatırlatıyorsa, aracılı temsiller aracılığıyla üretilen protez bellek de bu davalara ilişkin tecrübesi olmayanlara yaşananların unutulmaması gerektiğini hatırlatmakta ve onları birer dolaylı tanık yapmaktadır.

Üçüncüsü, Landsberg (2004: 20) bu bellek biçimini protez olarak adlandırarak, metalaşmış biçimlerini vurguladığını ifade etmektedir. Landsberg, özellikle sinema ve diğer kitle iletişim araçları sayesinde oluşabilecek protez belleğe odaklandığından, kitle kültürünün metalaşmasını protez bellek ile daha önceki bellek biçimleri arasındaki en çarpıcı fark olarak tanımlar. Son olarak, protez bellek bir kişinin dünya hakkında nasıl düşündüğünü belirlemesine yardımcı olarak, ötekiyle etik bir ilişki kurmasında etkili olabilir (21). Bu açıdan, Hafıza Merkezi, geçmişi farklı toplumsal grupların yorumlamasına açan özgürleştirici bir protez bellek inşasında rol oynamaktadır. Protez bellek, belleği kişisel olmaktan çıkarıp kolektif deneyim yaratma ve beklenmeyen politik ittifaklara zemin hazırlama (143) potansiyeline sahip olduğundan, yürütülen projeler kamusal geçmişi her kimlikten insana açık hale getirmektedir. Böylece devletin resmî

3 Site için bkz. https://memorializeturkey.com

4 Bkz. https://www.failibelli.org

söylemlerle dikte etmeye çalıştığı belleğin seçici bir hatırlama ve unutma kurgusuna karşı protez bellek harekete geçirilebilmektedir.

Hafıza Merkezi'nin yaptığı çalışmaların yarattığı dolaylı tanıklık alanı aynı zamanda Ricoeur'un "belleğin adil tahsisi politikası" olarak adlandırdığı "buradaki aşırı bellek ve başka yerdeki aşırı unutma" meselesine de ışık tutmaktadır (Miller, 2009: 555). Aşırı hatırlama ve unutma ile ilgili bu endişeler, Miller'a (2009: 555) göre, bellek etiği ve politikası hakkında belirli soykırımların ve insan hakları ihlallerinin neden kamusal ve özel sektör desteği alırken diğerlerinin almadığını sorgulamamıza olanak tanır. "Ermeni Soykırımı uygun şekilde ne zaman anılacak?" (Balakian, 2003) "Batı Amerika'daki katliamlar nasıl ve ne zaman uygun hafızalaştırma biçimleri alacak?" "Kampuchea, Nanking, Hiroshima, Ruanda ve Ground Zero'daki zulümler ne olacak?" sorularını Ricoeur'un ele alış biçimi, adalet ve sorumluluk meselelerini "belleğin adil tahsisine" ilişkin bölüştürülebilen bir mesele olarak ortaya koymaktadır (Miller, 2009: 555). Bu perspektiften bakıldığında, hafıza aktivizmi aracılığıyla dolaylı tanıklar, Türkiye'de susturulmaya veya üzeri kapatılmaya çalışılan hak ihlallerinin soruşturulması ve böylece hesap verilebilirlik ile toplumsal adaletin sağlanması için başat öznelerden birine dönüşmektedir.

Sonuç

Bu çalışma öncelikli olarak ulus-devletin resmî ideolojisinin ve tarihyazımının karşısında konumlandırılan belleği dolaylı tanıklık bakımından ele almaktadır. Türkiye tarihinde insan hakları ihlallerini ve insanlığa karşı işlenen suçları birebir deneyimlemediği halde bunlara ilişkin bir bellek geliştirebilen ve böylece dolaylı bir tanıklık yapan bireylerin durumunu anlamak için protez bellek kavramı tartışmaya açılmıştır. Takip eden bölümde "belleğin artık paylaşılan geçmişin rekabet halindeki kavrayışları arasındaki sürekli bir mücadelenin alanı" (Gutman ve Wüstenberg, 2023: 7) olduğu düşüncesinden hareketle, dolaylı tanıklık imkânları bakımından hafıza aktivizmi konusu incelenmiştir. Son olarak, Hakikat, Adalet ve Hafıza Merkezi'nin takip ettiği davalar ve yürüttüğü projelerle dolaylı tanıklara nasıl geçmişle hesaplaşma zemini sunduğu ve kamusal bir sorumluluk yüklediği irdelenmiştir. Buna göre, protez belleğin politik potansiyelinin bir kısmı, etik düşünmeyi mümkün kılma yeteneğidir; etik olarak düşünmek, kişinin kendi istek ve arzularının doğrudan farkındalığı ötesinde düşünmesi anlamına gelir (Landsberg, 2004: 149). Böylece Hafıza Merkezi, Türkiye'nin şiddet yüklü geçmişini doğrudan yaşamayan dolaylı tanıklara insan hakları ihlalleri ve cezasızlıklarla ilgili etik düşünme imkânı yaratmakta ve dolayısıyla, bu konulara ilişkin protez bellek oluşumuna katkı sunabilmektedir. Bu bağlamda, sessizliğe mahkûm edilmeye çalışılanların geçmişine ve belleğine sahip çıkmak protez bellek inşasıyla mümkün hale gelebilmektedir. Özellikle geçmiş hak ihlal-

lerine ilişkin cezasızlığın ortadan kalkmasında ve failler ile sorumluların hesap verebilirliklerinin sağlanmasında bu bellek aktarımı hayati bir rol oynamakta ve karşı-hegemonik kamusal uzlaşma alanlarının kurulabilmesini sağlamaktadır.

KAYNAKÇA

Agamben, G. (1999) *Arşiv ve Tanık: Aushwitz'den Artakalanlar* (çev. Başgül, A.İ.), Dipnot Yayınları, Ankara.

Anderson, B. (1991) *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Blackwell, Oxford [Türkçesi: *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, çev. İskender Savaşır, Metis, İstanbul, 1993].

Assmann, A. (2023) "Foreword" Gutman, Y. ve Wüstenberg, J. (der.) *The Routledge Handbook of Memory Activism* içinde, Routledge, Oxon ve New York, 1-4.

Bakıner, O. (2013) "Analysis of Current Events: Is Turkey coming to terms with its past? Politics of Memory and Majoritarian Conservatism", *Nationalities Papers*, 41(5): 691-708.

Bell, D. (2003) "Mythscapes: memory, mythology, and national identity", *The British Journal of Sociology*, 54(1): 63-81.

Göral, Ö.S., Dubrovsky, D. ve Ter-Oganezova, M. (2019) "Alternatives to State Approaches in Turkey and Russia: The Politics of Memory and Civic Activism in Comparison", *Caucaus Edition: Journal of Conflict Transformation*, 4(2): 36-67.

Gutman, Y. ve Wüstenberg, J. (2023) "Introduction: The Activist Turn in Memory Studies" Gutman, Y. ve Wüstenberg, J. (der.) *The Routledge Handbook of Memory Activism* içinde, Routledge, Oxon ve New York, 5-15.

Hirsch, M. (2001) "Surviving Images: Holocaust Photographs and the Work of Postmemory", *The Yale Journal of Criticism*, 14(1): 5-37.

Hobsbawm, E. (2006) "Giriş" Hobsbawm, E. ve Ranger, T. (der.), *Geleneğin İcadı* (çev. Şahin, M.M.), Agora Kitaplığı, İstanbul

Huyssen, A. (2011) "International Human Rights and the Politics of Memory: Limits and Challenges", *Criticism*, 53(4): 607-624.

Kansteiner, W. (2002) "Finding meaning in memory: A methodological critique of collective memory studies", *History and Theory*, 41(2): 179-197.

Landsberg, A. (2023) "Memory vs. History: The Politics of Temporality" Gutman, Y. ve Wüstenberg, J. (der.) *The Routledge Handbook of Memory Activism* içinde, Routledge, Oxon ve New York, 42-47.

Landsberg, A. (2004) *Prosthetic Memory: The Transformation of American Remembrance In the Age of Mass Culture*, Columbia University Press, New York.

Ma Iksoo, M. (2015) "Memory must be defended: Beyond the politics of mnemonical security", *Security Dialogue*, 46(3): 221-237.

Miller, R.B. (2009) "Review: The Moral and Political Burdens of Memory", *Journal of Religious Ethics*, 37(3): 533-564.

Moses, A.D. (2001) "Coming to Terms with Genocidal Pasts in Comparative Perspective: Germany and Australia", *Aboriginal History*, 25: 91-115.

Nora, P. (1989) "Between memory and history: Les lieux de mémoire", *Representations*, 26: 7-24.

Rothberg, M. (2009) *Multidirectional Memory: Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization*, Stanford University Press, Stanford.

Sanyal, D. (2015) *Memory and Complicity: Migrations of Holocaust Remembrance*, Fordham University Press, New York.

Strukov, V. ve Apryshchenko, V. (2018) "Introduction" Strukov, V. ve Apryshchenko, V. (der.) *Memory and Securitization in Contemporary Europe* içinde, Palgrave Macmillan, Londra, 1-21.

Tunçel, A. (2017) "Tarihi Yazmak: Unutturmak ya da Unutturmamak" Erman, T. ve Özaloğlu, S. (der.) *Bir Varmış Bir Yokmuş: Toplumsal Bellek, Mekân ve Kimlik Üzerine Araştırmalar* içinde, Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 22-25.

Ekofeminist perspektiften iklim hukuku rejimi ve IPCC raporları: Sürdürülebilir kalkınma, hegemonik ikilikler ve iklim bilim

Güler Cansu Ağören - Neslihan Özkerim Güner***

Özet: Bu çalışma iklim hukuku rejiminin ve IPCC raporlarının tarihsel bir incelemesini ve elde edilen incelemenin ekofeminist bir perspektifle değerlendirilmesini içermektedir. Bunun için ilk olarak ekofeminist kuram ve ilkeler tartışılmış, ikinci olarak iklim hukuku rejimindeki ve IPCC raporlarındaki tarihsel gelişmeler incelenmiş, üçüncü ve son olarak da en son IPCC raporu olan AR6 özelinde ekofeminist bir tartışma sunulmuştur. Bu tartışmada AR6'nın sürdürülebilir kalkınmaya, hiyerarşik modern ikiliklere ve iklim bilime ilişkin yaklaşımı ekofeminist bir mercekten çözümlenmiştir. Sonuç olarak, cinsiyeti kadına indirgeyen bir cinsiyet duyarlı bakış açısıyla üretilmeye çalışılan politikaların ekofeminist kaygıları yanıtlamak için yetersiz kaldığı tespit edilmiştir.

Anahtar sözcükler: IPCC, iklim değişikliği, ekofeminizm, sürdürülebilir kalkınma.

Giriş

İklim değişikliği karşılaştırılabilir zaman dilimlerinde iklimde oluşan bir değişikliktir. 19. yüzyılın sonlarından beri, atmosferde artan karbondioksitin "dünya atmosferinde ek bir yalıtım görevi göreceği ve yüzeye yakın daha fazla ısı tutacağı" biliniyordu (Avustralya Bilim Akademisi, 2015: 5). Sera gazı birikimi Sanayi Devrimi'nden bu yana, özellikle fosil yakıtların yakılması ve çimento üretimi dahil diğer endüstriyel süreçlerin ve aynı zamanda tarıma bağlı ormansızlaşmanın bir sonucu olarak önemli ölçüde artmıştır.

İklim değişikliği, insan toplulukları olarak etkilerimizin yakın çevremizin ötesine uzandığı ve şimdi tüm gezegensel dengeyi etkilediği günümüzün en büyük zorluklarından biridir (Mayer, 2018). İklim değişikliği bireysel hayatları-

(*) Dr. Öğretim Üyesi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Bilim Tarihi Bölümü

(**) Dr. Öğretim Üyesi, Çankırı Karatekin Üniversitesi, Hukuk Fakültesi, Milletlerarası Kamu Hukuku Anabilim Dalı.

mızdan toplumsal refah ve uyuma, ekolojik dengeye kadar önemsediğimiz her alan için bir tehdittir. İklim değişikliğinin ekonomik etkileri olmakla birlikte, sonuçları ekonomik kalkınmanın ötesindedir. 21. yüzyılın en büyük felaketlerinden biri olarak görülen iklim değişikliği sadece çevrenin korunması ya da ekonomik kalkınma ile sınırlandırılamaz. İklim değişikliği, yaşam hakkından barınma hakkına kadar birçok temel insan hakkını, sonuçlarının çatışmaları tetiklemesi ya da arttırması, ülke sınırlarını değiştirmesi nedeniyle ulusal ve uluslararası güvenliği, kadınları, çocukları, yerinden edilmiş kişileri etkilemektedir.

Çevre felaketinin ağırlıklı olarak çevre bilimlerinin perspektifinden tanımlanagelmesi, iklim değişikliğine sebep olan "tahakküm, sömürü ve kolonyalizm ideolojilerinin nasıl dönüştürülebileceği" sorunsalı üzerine fikir üretmede yetersiz bir iklim değişikliğiyle mücadele gündemi yarattı (Gaard, 2015: 24). Doğanın tahakkümüyle kadınlar üzerindeki eril tahakküm (ve diğer toplumsal tahakküm ilişkileri) arasındaki ortaklığa vurgu yapan ekofeminist felsefe (Merchant, 1990[1980]; Plumwood, 2020[1993]; Shiva ve Mies, 2021[1993]) iklim değişikliğiyle mücadele gündemine kritik öngörüler sağlayabilir. Cinsiyet ve çevre bağlamında çalışan pek çok feminist düşünür bu minvalde önemli katkılar sunmuştur (örneğin bkz. MacGregor, 2017). İklim hukuku ve politikalarının bu akademik tartışmalara tamamen uzak olduğu ve gelişimini cinsiyet körü bir doğrultuda gerçekleştirdiği söylenemez. Ancak iklim hukukunda ve politikasında ele alındığı biçimiyle toplumsal erk meselesinin iklim mücadelesinin eksik kalan yanını tamamlayabildiği tartışmalıdır. Cinsiyet ve çevre literatürü bu anlamda olumsuz sonuçlanmış incelemeler ve şüpheci yaklaşımlar içerir. Bu yazıdaki amacımız IPCC tarafından 2023 yılında yayımlanmış AR6 adlı inceleme raporunu analiz etmek ve bu raporun ekofeminist düşünürler tarafından ifade edilen ideolojik kaygıları yanıtlamaya ne kadar elverişli olduğunu sorgulamaktır.

Bunun için aşağıda ilk olarak ekofeminist ilkeler özetlenecek, iklim değişikliğiyle mücadelenin ekofeminizmden beslenmesinin neden elzem olduğu tartışılacaktır. Sonra iklim değişikliği hususunun uluslararası toplumun gündemine gelişi ve uluslararası hukuk metinleri incelenerek toplumsal tahakküm ilişkileri ile iklim değişikliği arasındaki ilişkiye ilişkin sosyal bilimsel yaklaşımların iklim hukukunu nasıl şekillendirdiği üzerinde durulacaktır. Son olarak IPCC tarafından hazırlanmış AR6 adlı rapora ilişkin bir analiz sunulacak ve Birleşmiş Milletler'in iklim değişikliği karşısında sergileyeceği eylemlere temel teşkil eden bu raporun ekofeminist kaygıları ne ölçüde yanıtladığı tartışılacaktır.

Ekofeminizm nedir?

Ekofeminizm doğanın tahakkümüyle kadınların tahakkümü arasındaki ortaklığı inceleyen yaklaşımdır. Bu tanım ekofeminizmin tarihsel gelişimi içerisin-

de farklı düşünürler nezdinde farklı anlamlar kazanmıştır. Dolayısıyla analizimizi ekofeminist olarak tanımlamakla kalmayıp onu ekofeminist düşünce içerisinde de konumlandırmakta fayda görüyoruz. Aşağıda ilk olarak ekofeminizmin çeşitliliğini ortaya koyacak ve bu çeşitlilik içerisinde nerede durduğumuzu belirteceğiz.

Ekofeminist düşüncenin izleri 1960'larda doğanın üzerindeki tahakkümün eril niteliğine işaret eden Carson'ın (akt. Seager, 2017) ve 1970'lerde ekolojik feminizm terimini ilk ortaya atan d'Eubonne'un (akt. Thompson ve MacGregor, 2017) çalışmalarına ve 1973'te Hindistan'da başlayan *Chipko* hareketine kadar uzanır (Olgun, 2017). Bu düşüncenin kuramsal bir ekol ve yaygın politik bir hareket halini almasıysa 1980'li yıllardaki gelişmeleri izler. Bu dönemin başlarında Griffin (1978) ve Merchant (1980) gibi isimlerin ortaya koyduğu çalışmalar ve bu çalışmalarla eşzamanlı olarak hız kazanan aktivist hareketler sonucunda ekolojik feminizm feminizmin üçüncü dalgası olmaya gebe, güçlü bir ses kazanmıştı (Gaard, 2011; Thomas ve MacGregor, 2017). Ekofeminist kaygı ve yaklaşımlar ilk olarak 1985'te BM'nin ve takip eden yıllarda da WEDO gibi kuruluşların gündemine girmiş ve böylece 1990'lara gelindiğinde artık hem sivil toplum hem hükümetlerarası kuruluşlar ekofeminizme ilişkin bir farkındalık edinmişti (Gaard, 2015).

Özcü yaklaşımlar karşısında postyapısalcı yaklaşımlar

Ekofeminizm, kadınların tahakkümüyle doğanın tahakkümü arasındaki ortaklığa dikkat çeken düşünürler ve aktivistler için bir çatı olsa da içinde önemli ayrılıklar barındırmaktadır. Bu ayrılık en belirgin haliyle şu iki fikir arasındadır: 1) kadın-doğa özdeşimi kadınların ve doğanın özgürleşmesine dayanak olacaktır ve dolayısıyla feminist hareket bu özdeşimi benimsemelidir; 2) bu özdeşim hem kadınların hem de doğanın tahakkümünü mümkün kılan sistemin yapıtaşıdır ve feminist hareketin ilkesi bu özdeşimi sahiplenmek değil, onu aşmak olmalıdır (Hauskeller, 2022; Olgun, 2017).

Yukarıdaki ilk maddede özetlenen ekol kadın-doğa özdeşimini benimser ve dişi biyolojinin doğurma ve besleyip büyütme kapasitesine vurgu yapar. Buna göre doğurma ve besleyip büyütme kapasitesine sahip kadın varoluşu[1] erkek egemen sistemin doğa üzerinde yarattığı tahribata alternatif bir insanlık gelişimine kaynaklık edebilir (Thompson ve MacGregor, 2017); kadınlar doğayı anaç içgüdülerle koruyup kollayabilir. Yani doğa esaretinden ancak kadınlığını kucaklamış kadınların önderliğinde kurtulunabilir ve bunun için kadınların mo-

1 Ekofeminist düşünürler bu varoluşu kadın biyolojisi temelli ya da kadınlık kültürü temelli anlama konusunda farklılaşabilirler. Örneğin Shiva ve Mies (2021[1993]) fikirlerini kadın-doğa özdeşimi temelinde geliştirmelerine rağmen kadınların doğaya yakınlığının biyolojik indirgemecilik temelinde değil, kadınların tarih boyunca bedenleriyle kurdukları ilişki temelinde anlaşılması gerektiğinin altını çizer (Mies, 2021[1993]a).

dern ataerki tarafından değersizleştirilen içgüdüsel, duygusal ve bedensel yanına yeniden değer atfedilmelidir.

Ekofeminizmin bu biçimi, yukarıdaki ikinci maddede özetlenen postyapısalcı feminizm tarafından özcü olmakla eleştirilmiştir (Thompson ve MacGregor, 2017). Merchant'a (1990[1980]) göre kadınların, toplumsal cinsiyetin ya da doğanın toplum öncesi bir özü yoktur, dolayısıyla kadınların özsel olarak doğaya yakın oldukları iddiası temelsizdir. Kadınlarla doğa arasındaki özdeşimi analiz etmek için ikisi arasında cereyan eden ilişkileri kapsayan kültürel sistemi ve bu sistemde doğaya ve insan türlerine atfedilen anlamları incelemek gerekir. Benzer biçimde Plumwood (2020[1993]) doğanın ve doğallaştırılarak ötekileştirilen insan gruplarının üzerindeki tahakkümün ortaklığının özsel bir benzerlikten kaynaklanmadığını söyler. Ona göre bu ortaklık doğanın ve tüm bu grupların içgüdüsellik, vahşilik, ilişkisellik, edilgenlik gibi özelliklerle özdeşleştirilerek aklın, kültürün, insanın ötekisi olarak kurulmasını gerektiren toplumsal sistemin bir ürünüdür. Buna göre kadınlığı doğayla daha uyumlu bir varoluş olarak tanımlamak sabit ve kültür öncesi bir kadın özü arayışıyla sonuçlandığında ekofeminizm eril tahakküm biçimlerini mümkün kılan ikilikçi geleneği yeniden üretir. Bu eleştirel ekofeminist geleneği sürdüren Mellor'a (2017) göre de ötekilerin doğayla yakınlığı kapitalist ekonomi içerisinde benzer biçimde metalaştırılmalarından ve üretim faaliyetlerinin modern ekonomik sistemler içerisinde tanımlanamaz oluşundan kaynaklanır.

Postkolonyal ekofeminizm

Doğanın tahakkümünün diğer sosyal tahakküm biçimleriyle ortaklığının ekofeminizmin kapsamına girmesinde postkolonyal feminizmin etkileri önemlidir. Üçüncü Dünya perspektifini yansıtan bu ekofeminist yaklaşım, gelişmekte olan ülkelerdeki sosyal, ekonomik ve çevresel sorunlar karşısında kapitalist ve sömürgeci bir anlayışın ürünü olarak ortaya çıkan kalkınma mantığını eleştirmeyi mümkün kılmıştır (Olgun, 2017). Böylece doğa üzerindeki tahakkümün temeli olan ikilikler sisteminde "doğa, beden, köle, ilkel, üreme, özel, nesne" (Plumwood, 2020[1993]: 67) kutbunda kadınlarla birlikte ötekileştirilen ve sömürgeleştirilen dünya halkları ve sınıflar ekofeminist teori tarafından görünür hale gelmiştir.

Buna göre ataerkil kapitalizm doğanın ve doğayla ötekileştirilen toplumsal kategorilerin sömürgeleştirilmesi üzerine kuruludur ve bu ilişki biçimleriyle sürdürülür. Dolayısıyla üçüncü dünya olarak adlandırılan bölgenin ve bu bölge halklarının yaşadığı tahribat ve yoksulluğun çözümü için önerilen kalkınmacı anlayış, bu anlayışın söz konusu tahribat ve yoksulluğun kaynağı olan modern kapitalist ekonomi anlayışının bir başka tezahürüdür. Postkolonyal perspektiften yazan Shiva ve Mies (2021[1993]) çalışmalarını bu ironiyi ortaya

koymaya adamıştır. Geliştirdikleri "kendini idame perspektifi" (Shiva ve Mies, 2021[1993]: 50) kaynakları sınırlı olan fiziksel dünyanın, sınırsız tüketim vaadi üzerine kurulu olan kapitalist dünyayla uzlaşmasının imkânsızlığını gösterir. Buna göre kalkınma mantığıyla ihya olan her bölge için gözden çıkarılmış ve kaynakları tüketilmiş bir başka bölge bulunabilir. Dolayısıyla sorgulanması gereken üçüncü dünyanın nasıl kalkınacağı değil, kalkınma mantığının dünyanın sınırlı imkânları içerisinde ne kadar sürdürülebileceği, dünyanın tahribatına ve sosyal adaletsizliklere nasıl çözüm olabileceğidir.

Mekanistik felsefe, bilim ve tahakküm

Merchant'ın (1990[1980]) Bilim Devrimi eleştirisi modern kapitalizmin temelinde yatan sömürgeci ve kontrolcü mantığa dayanan tahakküm ilişkilerini anlamak için önemlidir. Merchant'a göre doğanın, insanlar tarafından, tahakkümü ve manipülasyonu mümkün ve meşru, pasif, ölü bir girdi olarak kavramsallaştırılması Bilim Devrimi'nin merkezindeki mekanistik dünya görüşüne dayanır. Mekanistik felsefe bir problemi çözmek için onu parçalarına ayırıp ilgili parçayı çevreden ve diğer parçalardan izole etmeyi önerir. Bu yaklaşım doğayı ve insanı birbirinden nesne ve özne olarak keskin bir biçimde ayrıştıran, özneyi nesnenin üzerinde konumlandıran, nesneyiyse cansız, pasif ve öznenin nüfuzuna açık olarak kuran ikilikler sistemi içinde mümkündür. Bu ikilik sistemi aynı zamanda kadının "insanlıktan" uzaklaştırılarak doğa ile aynı kutupta ötekileştirilmesinin kaynağıdır. Doğanın vahşi ve kontrol edilemez oluşu, modernizm öncesinde doğanın insanı aşan bağımsız bir edimi ve failliği olması üzerinden yorumlanırken, modernizm sonrasında doğanın insan tarafından ehlileştirilmeye ve araçsallaştırılmaya açık olduğu yorumu vurgulanmıştır.

Merchant'a (1990[1980]) göre Bilim Devrimi'nin temelini oluşturan bu yorumda doğanın organik yönleri görünürdeki düzenin içinde her an patlak verebilecek bir kaostur. Bilim Devrimi'yle paralel gelişen Rönesans ve Protestan geleneklerince insanın iyiliği düzenin sürdürülmesindedir ve düzenin sürdürülebilmesi doğanın kontrolüyle mümkündür. 16. yüzyılda hem cadı ilan edilen kadınları hem de kadın yöneticileri merkezine alan kadın-doğa özdeşimi söylemine sıklıkla rastlanır. 17. yüzyıl itibarıyla ise Amerika kıtasının yerli halklarına ilişkin "insan dışı" ve "vahşi" benzeri tanımlamalar yaygınlaşmaya başlar. Modern kapitalizm henüz emeklerken gerçekleşmekte olan kültürel dönüşüm yerli halkların ve kadınların doğayla ilişkilendirilerek ötekileştirilmesi üzerine kurulu sınırlandırıcı ve dışlayıcı bir insan kavramsallaştırmasına ve üstün insanın ötekisi üzerinde kuracağı tahakkümle düzeni sürdürmesinin meşruiyeti fikrine aşinalaşıyordu.

Teknolojik gelişmelerin mümkün kıldığı endüstriyel büyüme ve bilimsel yöntem tıpta güvenilirlik, enerjide bolluk, tarımda verimlilik vaat ediyordu. Ancak

Merchant'ın (1990[1980]) da vurguladığı gibi günün sonunda Bilim Devrimi vaat ettiği aydınlanmayı ve refahı kadınlar ve diğer ötekiler için sunamadı. Aksine 19. yüzyıl itibarıyla kadını saf madde, doğa ve pasif kutbunda; erkeği ise doğayı laboratuvar ortamında tahakküm altına alarak ondaki bilgiyi ele geçirebilecek konumsuz, bedensiz, rasyonel özne olarak kuran androsentrik göz, bilimsel yöntem içerisinde standartlaştırıldı. Bilimsel deney ve gözlemler beyaz, erkek, orta sınıf seçkinlerin üstünlüğünü yeniden "keşif"/inşa etmek için araçsallaştırıldı.

Merchant'a (1990[1980]) göre mekanistik anlayışın geçerliliği çağdaş bilimsel bulgularla sorgulanır hale gelmiştir ama mekanistik anlayışın toplumsal ve kültürel etkileri paralel biçimde dönüşmemektedir. Dört yüz yıl önce gerçekleşen Bilim Devrimi bir kültürel dönüşümü beraberinde getirebilmişti ancak bugün doğa bilimlerindeki paradigma değişimlerinin kültürel dönüşüm yaratma potansiyelleri çok daha zayıftır. Çünkü küresel kapitalist ataerki mekanistik yaklaşımın ürünü olan özne-nesne ikiliği üzerine kuruludur ve böylesi bir dönüşüm için patriyarkanın elinde tuttuğu toplumsal erkten vazgeçmesi gerekir. Dönüşümü olasılıksız kılan da budur.

* * *

Buradaki analizi söz konusu postkolonyal ve postyapısalcı ekofeminist geleneklerle temellendiriyoruz. İnsanın kavradığı şekliyle doğanın cinsiyetli yapısı ve insan-çevre etkileşimlerinin seyir ve sonuçlarının cinsiyet-bağımlı niteliği ekolojik felaket karşısında ekofeminist bir perspektif geliştirmeyi gerektirir (Sturgeon, 2017; Thompson ve MacGregor, 2017). Hughes'a (1995) göre iklim değişikliği karşısında gerekli düzenlemelerin yapılamamasının esas nedeni insan-doğa ikiliği ve insanın doğadan üstün olduğu ön kabulüdür. İnsanın doğayı eşiti olarak konumlandırması, bunu mümkün kılacak zihinsel dönüşümü geçirmesi halinde gerekli hukuki ve politik düzenlemelerin yapılabilmesi an meselesi olurdu. Ekofeminist bakış açısıyla şekillenen bir ekonomipolitik anlayış, çağımız modern ekonomilerine içkin vazgeçilmez ilkeleri sorgulama (Mellor, 2017) ve kalkınmacı, kapitalist mantığa alternatif sunabilme açısından önemlidir (Olgun, 2017).

Ancak iklim değişikliğine ekofeminist açıdan bakabilmek ve mevcut hukuki yaklaşımları bu gözle inceleyebilmek için cinsiyete duyarlı yaklaşımların ötesine geçebilmek önemli. Yukarıda da belirtildiği gibi iklim hukuku ve politikaları tamamıyla cinsiyet körü yaklaşımlara dayanmaz. Bu alanların tarihine bakıldığında cinsiyete duyarlı yaklaşımların etkisinin arttığı "umut vaat eden" bir dönüşümden bahsedilebilir. Ancak bu cinsiyete duyarlı göz yine de doğa-kadın-öteki özdeşiminin temelini anlamak ve bu özdeşimden kaynaklanan tahribatı durdurmak için ekofeminist düşüncenin sunacağı potansiyelin karşısında yetersizdir. Bu potansiyeli ortaya koyabilmek için aşağıda ilk olarak iklim değişikliği huku-

ku alanında cinsiyeti içeren düzenlemelerin gelişimine ilişkin tarihsel bir çerçeve sunacak ve ekofeminist bakış açısının şimdiye kadar gerçekleşen kazanımları nasıl daha ileriye taşıyabileceğine ilişkin bir tartışma ortaya koyacağız. Son olarak da ekofeminist bir gözle IPCC'nin AR6 raporunu inceleyeceğiz.

İklim değişikliği hukukuna tarihsel bakış

Hukuk, iklim değişikliğiyle mücadelede önemli bir araçtır. Ancak, hukuk kurallarının oluşturulması devletlerin tekelinde olduğu için devletlerin çıkarları öncelikli olduğu sürece iklim değişikliği ve bunun sonuçlarıyla mücadele etmek zordur. Yine de uluslararası hukuk düzeyinde iklim değişikliği ile mücadele amacıyla ciddi adımlar atılmıştır. İklim değişikliğinin, çevrenin korunmasından bağımsız özel bir alan olarak uluslararası toplumun gündemine girişi 1988 yılında IPCC'nin kurulması ile gerçekleşmiştir. IPCC, Dünya Meteoroloji Örgütü ve UNEP (BM Çevre Programı) tarafından kurulmuş; kuruluşu 1988 yılında BM Genel Kurul kararıyla (UNGA, 1998: 43/53) onaylanmıştır. Karara göre IPCC, iklim değişikliğiyle ilgili bilimsel bilgileri sunacak, iklim değişikliğinin sosyoekonomik etkilerini araştıracak, mevcut uluslararası hukuk düzenlemelerinin iklim değişikliğiyle mücadelede etkisini ve gelecekte hazırlanacak iklim değişikliği sözleşmesinin sahip bulundurması gereken unsurları belirleyecektir. IPCC kurulduğundan bu yana 1990, 1995, 2001, 2007, 2013-2014, 2023 yıllarında olmak üzere altı bilimsel rapor yayımlamıştır. Bu raporlar 195 ülkeden binlerce bilim insanının katkısıyla oluşturulmaktadır. İklim değişikliğinin nedenlerini ve uluslararası toplumdaki etkilerini ortaya koymaları uluslararası hukuk metinlerine dayanak oluşturmaları bakımından değerlidirler.

Hazırlanan ilk IPCC Raporu (1992) Rio Konferansı'na ve konferansta kabul edilen *Birleşmiş Milletler İklim Değişikliği Çerçeve Sözleşmesi* (BMİDÇS) ile birlikte *Biyolojik Çeşitlilik Sözleşmesi, Rio Bildirgesi, Gündem 21* ve *Ormanların Korunması ve Geliştirilmesine İlişkin İlkeleri*'ne dayanak olmuştur. *Rio Bildirgesi*'nin ilk ilkesinde insanoğlunun sürdürülebilir kalkınmanın merkezinde olduğu belirtilmiş ve hemen hemen her ilkesinde sürdürülebilir kalkınma amacı vurgulanmıştır. Bildirgenin yirminci ilkesinde kadınların çevresel yönetim ve kalkınmada hayati rolü olduğu, sürdürülebilir kalkınmayı başarmak için onların tam katılımının gerektiği belirtilmiştir. *Rio Bildirgesi*'nde (1992) kadın vurgusu yapılmış olsa da kadınların iklim değişikliğinden orantısız olarak etkilendiklerinden ve iklim değişikliğiyle mücadeledeki rollerinden bahsedilmemiş, kadınların sürece katılımları kalkınma amacıyla sınırlandırılmıştır. Benzer bakış açısı *Biyolojik Çeşitlilik Sözleşmesi*'ne (1992) de yansımış, sözleşmenin önsözünde "biyolojik çeşitliliğin korunmasında ve sürdürülebilir kalkınmada kadınların üstlendiği yaşamsal rolü kabul eden ve biyolojik çeşitliliğin korunması için kadınların her düzeyde ... tam katılımına ihtiyaç duyulduğu" teyit edilmiştir. *Orman-*

ların Korunması ve Geliştirilmesine ilişkin İlkeler'de (1992) de durum farklı değildir. Buna göre:

> Hükümetler, yerel topluluklar, yerli halk, sanayi ve işgücü, hükümet dışı kuruluşlar, bireysel olarak orman köylüleri ve kadınlar gibi ilgili tarafların ulusal ormancılık politikalarının planlanmasına, uygulanmasına ve geliştirilmesine katılımları için fırsatlar yaratmalı ve teşvik etmelidir.

Ayrıca "Ormanların yönetimi, korunması ve sürdürülebilir gelişimindeki tüm aşamalarına kadınların tam olarak katılımı aktif bir şekilde teşvik edilmelidir".

BMİDÇS'nin ikinci maddesinde iklim değişikliğiyle mücadelenin sürdürülebilir kalkınmaya engel teşkil etmemesinin önemi vurgulanmıştır. Sözleşme kadınlara ya da cinsiyet eşitliğine ilişkin herhangi bir düzenleme önermemiştir. *Gündem 21*'in (1992) yirmi dördüncü bölümündeyse "Sürdürülebilir ve Adil Kalkınmaya Yönelik Kadınlar İçin Küresel Eylem" başlığı bulunur. *Gündem 21*'deki hedeflere ulaşılabilmesi için kadınların ekonomik ve siyasi karar alma süreçlerine aktif katılımının gerekliliği belirtilmiştir. Kalkınma vurgusunun da görüldüğü eylem planının kadınların eğitimde ve karar alma süreçlerine katılımda karşılaştıkları eşitsizliğin kaldırılması, çevre bozulmalarından özel olarak etkilenen kadın ve kız çocuklarının durumunun araştırılması, bununla ilgili özel veritabanı oluşturulması, sorunların çözülmesi için yereldeki kadınların sürece katılımının sağlanması gibi hedefler barındırması nedeniyle Gündem 21, diğer Rio belgelerine nazaran daha ileride değerlendirilebilir. Sonuç olarak, anlatılan gelişmeler sistematik olarak cinsiyete duyarlı bir gözün gelişmesine olanak tanımamıştır. Kadınların besleyici-büyütücü rollerinin altının çizildiği *Biyolojik Çeşitlilik Sözleşmesi*'nde özcü ekofeminist söylemlere temas edilmiş ancak bu söylemler söz konusu ekofeminist yaklaşımların öngördüğü gibi doğanın ve ötekilerin özgürleşmesine katkı sunamamıştır.

Rio Konferansı'nın (1992) merkezindeki sürdürülebilir kalkınma amacı ikinci IPCC Raporu'na (1995) yansımıştır. Burada iklim değişikliğinin insan kaynaklı etkilerinin azaltılmamasının ve bunlara uyum sağlanmamasının ekonomik sonuçlarına özellikle değinilmiştir (IPCC, 1995: 15-17). Raporun akabinde sera gazı emisyonu ticaretinin yolunu açan 1997 tarihli Kyoto Protokolü hazırlanmıştır (Bolin, 1998). Kyoto Protokolü sera gazı emisyonunu azaltmada önemli bir rol oynamamıştır (Rosen, 2015). Çünkü zaten protokolün birincil amacı iklim değişikliğiyle mücadele değil, ekonomik kalkınmanın sürdürülebilirliğidir.

Üçüncü IPCC Raporu'nda (2001) da iklim değişikliğinin sürdürülebilir kalkınma önündeki en büyük zorluk olduğu belirtilmiştir. İklim değişikliği, devletlerin sürdürülebilir kalkınma hedeflerini yerine getirmek için çözmeleri gereken bir problem olarak görülmektedir. Bu nedenle iklim değişikliği ile adaptasyon ve uyum hedefleri ile sürdürülebilir kalkınma hedeflerinin birlikte değerlendirilmesi gerektiği belirtilmektedir. Raporda kadınlar, kız çocukları ya da cinsiyet

eşitliğine değinilmemiş, iklim değişikliğinden orantısız olarak etkilenen kişilere ilişkin değerlendirme yapılmamıştır. Ancak BMİDÇS'nin Marakeş'te toplanan Yedinci Taraflar Konferansı'nda (COP, 2001: 36/CP.7) cinsiyet eşitliği ve kadınların katılımı konusunda karar alınmıştır. Bu, kadınların temsili konusunda feministlerin açtığı önemli bir kapı olarak görülür (Carlarne, 2020).

IPCC'nin Dördüncü Raporu'nda (2007) kadınların az gelişmiş ülkelerde çalışma alanlarının azaldığına ve suyun kullanımındaki merkezî rollerine dikkat çekilmiştir. Bu döneme kadar BMİDÇS içerisinde yapılan çalışmalarda kadınların göz ardı edilmesi, cinsiyet ve iklim değişikliğinin etkileri arasındaki ilişkiye yer verilmemesi literatürde eleştirilmiştir (Baten ve Khan, 2010; Roberts, 2009). Bu hususdaki farkındalığın ve eleştirilerin de muhtemel etkisiyle cinsiyet ve iklim değişikliği hususunun BMİDÇS'nin gündemindeki ağırlığı artmıştır. Cancun'da toplanan Taraflar Konferansı'nda toplumsal cinsiyet eşitliğinin, kadınların ve yerli halkların etkin katılımının iklim değişikliğiyle mücadeledeki önemi belirtilmiştir. Ayrıca iklim değişikliğinin kadınlar üzerindeki etkilerinin azaltılması vurgusu yapılmıştır (COP, 2010: 1/CP.16). Sekizinci Taraflar Konferansı'nda cinsiyet dengesinin desteklenmesi ve BMİDÇS müzakerelerinde ve Sözleşme veya Kyoto Protokolü uyarınca kurulan organlarda tarafların temsilinde kadınların katılımının iyileştirilmesi kararı alınmıştır (COP, 2012: 23/CP.18). Karar, küresel iklim değişikliği tartışmalarına kadınların seslerinin dahil edilmesi ve toplumsal cinsiyete duyarlı iklim politikasının ilerletilmesi açısından önemlidir. Taraflar konferansının talebiyle toplumsal cinsiyete duyarlı iklim politikası geliştirilmesindeki ve toplumsal cinsiyet dengesinin sağlanmasındaki ilerlemenin izlenmesi için bir rapor hazırlanmıştır ve kadınların Sözleşme ve Kyoto Protokolü organlarındaki temsilleri incelenmiştir (FCCC/CP/2013/4). Rapora göre kadınların temsili %30 seviyesinde kalmıştır. Bunun üzerine cinsiyet dengesi, cinsiyete duyarlı iklim politikası ve kadınların Sözleşme ve Kyoto Protokolü organlarına etkin katılımının güçlendirilmesi kararı alınmıştır (FCCC/SBI/2013/L.16).

Ancak 2014'te kadınların temsil oranını göstermek için hazırlanan karşılaştırmalı rapora göre değişiklik gözlenmemiş, hatta bazı organlarda temsil oranı düşmüştür (FCCC/CP/2014/7). Buna binaen cinsiyete duyarlı iklim değişikliği politikalarının oluşturulması ve kadınların temsil oranının artırılması konusunda karar alınmıştır (FCCC/SBI/2014/L.43/Rev.1). Ayrıca Bilimsel ve Teknolojik Danışma Yardımcı Organı cinsiyete duyarlı iklim değişikliğiyle mücadele araçlarının geliştirilmesi üzerine rapor hazırlamıştır. Cinsiyete duyarlı yaklaşım ve araçlar, tüm iklim değişikliği uyum faaliyetlerinde hem erkeklerin hem de kadınların endişelerinin, isteklerinin, fırsatlarının ve kapasitelerinin dikkate alınmasını sağlamak için uygulanan metodolojileri ve uygulamaları ifade eder (FCCC/SBSTA/2014/INF.11). Aynı yıl Lima Taraflar Konferansı'nda da kadınların temsili konusunda daha fazla çalışma yapılması, gerekirse delegelerin eği-

tilmesi, cinsiyete duyarlı politikalar geliştirilmesi yönünde karar alınmış; *Lima Work Programme on Gender* kurulmuştur (COP, 2014: 18/CP.20). Ancak BMİDÇS'nin kadınların temsiline ve cinsiyete duyarlı politikaların oluşturulmasına yönelik adımlarının Beşinci IPCC Raporu'na (2014) yansıdığını söylemek güçtür. Raporda kadınların suların taşınması ve barınma konularındaki mağduriyetleri dile getirilmişse de cinsiyet temelli çözüm önerileri eğitimde eşitlik ve ayrımcılık yasağı başlıklarıyla sınırlandırılmıştır.

Yirmi Birinci Taraflar Konferansı'nda (2015) imzaya açılan *Paris İklim Değişikliği Anlaşması*'na kadar geçen sürede cinsiyete duyarlı politikalara ve kadınların temsiline yönelik girişimlerin eksik kaldığı kabul edilmektedir (Mitchell, 2017). COP21'deyse kadınların temsilinin %35'e çıktığı görülmektedir. Sadece hükümetlerin değil, WEDO başta olmak üzere birçok hükümet dışı örgütün yoğun katılımı olmuştur. Bu katılım Paris Anlaşması metnine olumlu şekilde yansımıştır. Metnin üç farklı yerinde (başlangıç, yedinci ve on birinci maddelerinde) kadın ve cinsiyete ilişkin düzenleme yapılmıştır. Sözleşmenin başlangıç kısmına göre:

> İklim değişikliğinin insanlığın ortak bir kaygısı olduğunu kabul ederek, tarafların iklim değişikliğine müdahale amaçlı eyleme geçtiklerinde insan hakları, sağlık hakkı, yerli halkların, yerel toplulukların, göçmenlerin, çocukların, engellilerin ve hassas durumdaki kişilerin hakları, kalkınma hakkı ve ayrıca cinsiyetler arası eşitlik, kadınların güçlendirilmesine ve kuşaklar arası adalet konularındaki yükümlülüklerine uygun hareket etmeli, bu hususlara saygılı olmalı ve onları geliştirmelidir.

Başlangıç kısmında böyle bir düzenlemenin yapılmış olması önemlidir çünkü *Viyana Anlaşmalar Hukuku Sözleşmesi*'nin otuz birinci maddesine göre anlaşmaların yorumlanmasında başlangıç hükümleri dikkate alınır. Anlaşmanın en önemli maddesi olarak görülen yedinci maddedeyse tarafların anlaşmanın amacını gerçekleştirmesi için alınması gereken tedbirler düzenlenmiştir:

> Taraflar uyum faaliyetinin ülke temelli, cinsiyetler konusunda duyarlı, katılımcı ve tamamen şeffaf bir yaklaşımı takip etmesi gerektiğini, bu yaklaşımda kırılgan grupların, toplulukların ve ekosistemlerin dikkate alınacağını ve mevcut en iyi bilimsel veriler ve uygun hallerde uyumu ilgili sosyoekonomik ve çevresel politika ve eylemlere entegre etmek üzere kullanılan geleneksel bilgiler, yerli halkların bilgileri ve yerel bilgi sistemleri ışığında temellendirileceğini ve yönlendirileceğini kabul ve taahhüt ederler.

Kapasite geliştirme konusuna değinen on birinci maddeye göreyse:

> Kapasite geliştirme ülke temelli, ulusal gereksinimlere dayanır ve hitap eder olacak ve tarafların, özel olarak gelişmekte olan ülke Tarafların sahipliğini ulusal, ulusal altı ve yerel düzeylerde destekleyecektir. Kapasite geliştirme çıkartılan dersler, bu kapsamda sözleşme gereği kapasite geliştirme çalışmalarından dersler ekseninde yönlen-

dirilecek ve katılımcı, ortaklaşmacı ve cinsiyetler konusunda duyarlı, etkin ve süreklilik arz eden bir süreç oluşturacaktır.

Paris Anlaşması'yla iklim değişikliğine ilişkin bir anlaşmada kadın ve cinsiyet temelli düzenlemelere ilk kez açıkça yer verilmiştir. Ancak WGC ve WEDO'nun ısrarlarına rağmen bu ifadelerin anlaşmanın amacının düzenlendiği ikinci maddeye yerleştirilmesinden imtina edilmiş, ayrıca özel bir düzenlemenin yapılması talebi de kabul edilmemiştir (Mitchell, 2017). 2016'daki Taraflar Konferansı'nda kadın delegelerin sayısının ve etkinliğinin artırılması, organizasyonlarda kadınlara daha fazla yer verilmesi, iklim değişikliğiyle mücadeledeki teknolojik araçların cinsiyete duyarlı olmasının sağlanması, hazırlanan raporlarda kadın bakış açısının yer alması kararlaştırılmıştır (COP, 2016: 21/CP.22). Devam eden yıllarda hem Lima Çalışma Programı'nın raporları hem kadınların BMİDÇS çalışma gruplarındaki temsil sayısına ilişkin raporlar değerlendirilmiş, bu yönde gelişim sağlanması temenni edilmiştir.

AR6'ya ilişkin ekofeminist bir değerlendirme

Yukarıdaki gelişmeler bir arada değerlendirildiğinde uluslararası kuruluşların ve iklim değişikliği hukukundaki yaygın yaklaşımların cinsiyete duyarlı bir perspektif geliştirmekte olduğu görülür. Hatta bu gelişmelerin temelinde yatan kadınların deneyim ve bakış açılarının iklim değişikliğiyle mücadeleye önemli katkıları olabileceği görüşünün ekofeminist tartışmalardan beslendiği de söylenebilir. Ancak bu etkileşim kadınların doğayla yakınsaklığını temel alan ekofeminist perspektifle sınırlı kalmış; postyapısalcı, postkolonyal ve postmodernist ekofeminizmlerle yeterince diyaloğa girilmemiştir. Böylesi bir diyalog (1) sürdürülebilir kalkınma mantığının iklim değişikliğiyle mücadelede niçin bu kadar temel olması gerektiğini sorgular; (2) iklim değişikliği ile mücadeleye temel teşkil eden bilimsel bulguların ardında yatan araştırma mantığı ve sürecini mercek altına alır ve nihayetinde; (3) doğanın ve ötekileştirilen toplumsal kategorilerin tahakkümünü mümkün kılan ikilik sistemlerini karşısına alırdı. Yukarıda inceleme Beşinci IPCC Raporu itibarıyla bu diyaloğun sınırlılıklarını göstermiştir. Bu makalenin geri kalanında en güncel IPCC Raporu (2023) olan AR6 bu üç husus açısından değerlendirilecek ve ekofeminist tartışmalarının iklim değişikliği politikalarına sunabileceği potansiyel etraflıca ortaya konulacaktır.

Sürdürülebilir kalkınma ve AR6

Sürdürülebilir kalkınmayı tanımlarken Dünya Çevre ve Kalkınma Komisyonu'nun 1987'de *Bruthland Raporu*'nda, diğer adıyla *Ortak Geleceğimiz Rapo-*

ru'nda sunduğu tanım yaygın olarak kullanılır. Buna göre, "sürdürülebilir kalkınma, bugünün gereksinimlerini, gelecek kuşakların kendi gereksinimlerini karşılama olasılığını tehlikeye atmaksızın karşılayan kalkınmadır" (Yılmaz Turgut, 2012: 95). Rapora göre ekoloji ve ekonomi yerel, bölgesel, ulusal ve küresel olarak her zaman olduğundan daha sıkı bir sebep-sonuç ilişkisi içindedir (Sarıbeyoğlu Skalar, 2015). Buna göre sürdürülebilir kalkınmanın amacı ekoloji ve ekonomi arasında bir dengenin sağlanmasıdır.

IPCC'nin Altıncı Raporu'nda (2023) sürdürülebilir kalkınma, azaltma ve uyumla birlikte aynı başlık altında değerlendirilmiştir. İklim değişikliğindeki azaltma ve uyumun sürdürülebilir kalkınma için gerekliliği ilk cümlede belirtilmiştir. Ayrıca iklim adaleti için sürdürülebilir kalkınmayla azaltma ve uyum stratejileri arasında bir değiş tokuş olabileceği ifade edilmiştir. Örneğin enerji politikalarında daha temiz havaya sahip olmak için yapılacak değişikliklerin aynı zamanda sürdürülebilir/yenilenebilir enerjiyle bağlantılı olduğu söylenmiştir. Tarım alanındaki birçok uyum politikasının aynı zamanda açlık ve yoksulluğu ortadan kaldırabileceği iddia edilmiştir. Ağaçlandırmanın biyoçeşitlilik için önemi vurgulanmış, ancak bunun yerli halkın yaşam alanları ve geçim kaynakları üzerindeki olumsuz etkileri de vurgulanmıştır. İklim değişikliğini azaltma ve uyum maliyetleri üzerinde durulmuştur. Hava kalitesini artırmanın insan sağlığını artıracağı, ayrıca daha güçlü bir ekonomik fayda sağlayacağı belirtilmiştir. İklim değişikliğine uyumun sürdürülebilir kalkınmayı hızlandıracağı, bunun gerçekleşmesi için yerel yönetimlerin ve sivil toplumun katkısından faydalanılması önerilmiştir. İklime dirençli kalkınma politikalarından bahsedilmiştir. Sürdürülebilir kalkınmaya ilişkin başlık, iklim değişikliğinin insan sağlığı için çok büyük bir tehdit olduğu vurgulanarak bitirilmiştir. Raporda sürdürülebilir kalkınma ve uyum önlemleri arasındaki ilişkinin ele alındığı başka bir başlık daha vardır. Bu başlık altında cinsiyete dayalı eşitsizliklerden de söz edilmiştir. Kalkınma politikaları planlanırken yerli halkların katılımındaki ve cinsiyete dayalı eşitsizliklerin giderilmesi gerektiği belirtilmiştir.

Sürdürülebilir kalkınma kavramının antikapitalist ve ekofeminist eleştirisi

Giddens (2013 [2009]), tanımı üzerinde uzlaşı olmayan sürdürülebilir kalkınma kavramının popülerliğine dikkat çeker. Bunun sebebi olaraksa kavramın kalbinde bulunan "hem pastam dursun hem karnım doysun" anlayışını gösterir (Giddens, 2013[2009]: 93). Buna göre sürdürülebilir kalkınma fikri iklim krizinin yarattığı tedirginlik karşısında rahatlatıcı bir etkiye sahiptir çünkü ekolojik yıkımı durdurmak için sergilememiz gereken değişimi bazı "kötü" alışkanlıklarımızı sürdürerek de gerçekleştirebileceğimizi ima eder. Bu en temelde kapitalist idealleri sürdürmeye yönelik bir vaattir.

Marx ve Engels *Kapital*'de şehirlerin kirliliği, toprak bozulması, çarpık kentleşme, işçi sağlığının bozulması, yetersiz beslenme, insan kaynaklı seller, çölleşme gibi temel ekolojik sorunları dile getirirler ve insanların doğaya sahip olmadığını, doğanın gelecek nesillere ait olduğunu vurgularlar (akt. Foster, 2012). J.B. Foster'a (2012) göre, iklim değişikliğinin insan kaynaklı etkilerinin sebebi kapitalist sistemin kendisidir. Feodaliteden kapitalizme geçişle işçi topraktan koparılarak şehre taşınmaya zorlanmış ve böylece çevreye yabancılaşmıştır. Li (2015) kapitalizmin kâr ve birikim yarışına dayalı iktisadi bir sistem olduğunun ve kapitalistlerin ayakta kalabilmek için üretimi genişletme ve sermayeyi artırma amacıyla hareket ettiklerinin altını çizer. Çokuluslu şirketler sürekli genişleme ihtiyacıyla yeni hammadde kaynakları, ucuz emek ve yeni piyasalar arayışını sürdürürken üçüncü dünya ülkelerindeki doğal kaynakları da tüketmekte ve dünyayı aşındırmaktadır. Bu sebeple sadece karbon salınımının azaltılması iklim değişikliğiyle mücadele için yetersizdir. Ekolojik problemlerin etkin çözümü için sistem değişikliği gereklidir (Foster, 2012).

Sürdürülebilir kalkınma savunucuları sermayenin sınırsız birikimi ve doğanın korunması arasında bir çelişki olmadığını ileri sürse de Foster (2012) bu durumu, gezegensel bir yıkımdan kâr sağlamaya yönelik yinelenmiş bir strateji olarak niteler. Kapitalizm çevreyi sürdürülebilir kılma yetkisine sahip değildir ve doğası gereği çevrenin sömürülmesine dayanır; iklim değişikliği, küresel ısınma, kıtlık gibi felaketlere yol açar. Foster'a göre bugün çevre sorunlarını anlamak ve çözüm üretmek istiyorsak, kapitalist sistemi bütün olarak değerlendirmeliyiz; çünkü kapitalizmin tüm olumsuz sonuçları birbiriyle ilintilidir ve bağımsız olarak değerlendirilemez (Foster, 2012). Sonuç olarak, bahsi geçen Marksist yazarlara göre ekolojik yıkımın sebebi kapitalist sistemdir ve bu sistemin içinde kalarak mevcut sorunların çözümüne ulaşılamayacaktır. Antikapitalist perspektiften bakıldığında insanın başka bir insan üzerindeki özel mülkiyeti gibi doğa/yeryüzü üzerindeki özel mülkiyeti de eşitsizlikler doğurur.

Kadınların ve doğanın tahakkümü arasındaki karmaşık karşılıklı ilişkileri ve bunun kapitalizmle bağını inceleyen ekofeminist analiz yukarıda ele alınan antikapitalist eleştiriyi geliştirir. Buna göre kadınlar üzerindeki sistematik eril tahakküm tarihsel olarak doğanın sermayeleştirilmesine ve kapitalist üretim ilişkilerine dayanmaktadır. Kapitalizmin temelinde yatan ikilikçi hiyerarşik sistem bir grup insanın diğer gruplar ve doğa üzerinde üstünlük kurmasını, onların emeğini ve kaynaklarını sömürmesini mümkün ve meşru kılar. Dolayısıyla erkek-kadın hiyerarşik ikiliği kapitalizmin sürdürülebilmesi için işlevseldir. Aynı hiyerarşik düzlem üzerinde düşünülebilecek Kuzey-Güney ikiliği sürdürülebilir kalkınma söyleminin temelidir. Shiva'nın belirttiği gibi kendi kendini idame ettirebilme kapasitesi olmasına rağmen büyümeci ve kalkınmacı bir bakış açısıyla yoksul ilan edilen pek çok Güneyli topluluk bu söylem üzerinden oluşturulan politikalarla Kuzey'in ekonomik tahakkümü altına girmiştir (akt. Isla, 2017:

375; Shiva, 2021[1993]). Isla (2017) Kosta Rika örneği üzerinden sürdürülebilir kalkınma idealinin bu toplulukların kendini idame potansiyelleriyle ilişkili kaynak ve pratiklerin dönüşümünün temel sorumlusu olduğunu gösterir. Buna göre burada sürdürülebilir kalkınma amacıyla gerçekleştirilen ağaçlandırma faaliyetleri yerli halkın topraktan kopmasına, özellikle kadınların kente göç etmesine ve buradaki hizmet sektörüne dahil olmasına neden olmuştur. Isla (2017) bu durumu halkın ve doğal kaynakların eşgüdümlü biçimde metalaştırılması ve sömürülmesi olarak yorumlar.

Emma A. Foster'ın (2017: 216) belirttiği gibi sürdürülebilir kalkınma anlayışı çevresel sorunları ve politika çözümlerini anlamak için geliştirilmiş bir söylemsel alan olmakla kalmamış, cinsiyet normlarının ve "cinsiyetli ekolojik öznelerin" yeniden üretildiği bir alan halini de almıştır: besleyip büyüten kadın sembolünün sürdürülebilir kalkınma söylemine dahil edilmesi örneğinde olduğu gibi. Her ne kadar hem Rio Konferansı'nın hazırlık çalışmalarında hem de daha sonraki çalışmalarda üretilen politikalar feminist düşünürler tarafından eleştirilmiş olsa da bu eleştiriler, politikaların hâkim olan toplumsal cinsiyet söylemlerini yeniden üretmesini engellememiştir (Foster, 2017).

Foster (2017) ayrıca çevre politikalarının çevreyi ve doğayı metalaştırdığını ve ekonomik sisteme fayda sağlayacak şekilde yeniden ürettiğini belirtir. Bunun bir örneği olarak karbon emisyon oranlarının azaltılması girişimlerini gösterebiliriz. Bu amaç doğrultusunda karbon ve kirlilik ölçülebilir hale getirilmiş ve bunun da ticaretinin yolları açılmıştır. Yani kirlilikle "mücadele" için oluşturulan politikalar mevcut sisteme ayak uyduracak şekilde üretilmektedir. Bu örnek Foster'ın (2017) iddiasını doğrulamaktadır: üretilen politikalar ekolojiden çok ekonominin sürdürülebilirliği ilkesine dayanmaktadır. Sandilands'e göre sürdürülebilir kalkınma politikaları aynı zamanda yeşil metaların tüketicisi konumunda olan "iyi eko-vatandaşlar" üretmeyi amaçlamaktadır (akt. Foster, 2017: 224).

Daha önce de belirttiğimiz gibi Rio 1992'de kabul edilen *Gündem 21* daha önce iklim değişikliği tartışmalarından dışlanmış olan kadınlar, çocuklar ve yerli halkların sürdürülebilir kalkınmaya sunabileceği katkılardan bahseder; kadınların yönetime dahil edilmesinin önemini vurgular. Foster'a (2017) göre bu değişiklik kadınların ve diğer ötekilerin çevre bozulmalarının kurbanı olma konumundan çevre politikalarının yönetimine dahil olma konumuna geçişine işaret tir. Bu geçiş "dişileşen iyi eko-vatandaş" (2017: 221) idealiyle pekiştirilir. Buna göre kadınlar çocuk doğurma ve yetiştirme işlevleri üzerinden tanımlanırlar. Bu işlevlerini ekolojik hale getirdiklerinde, örneğin üreme ilişkilerini nüfus artışını önleyecek şekilde düzenlediklerinde, gezegenin kurtarıcısı konumuna gelecekleri öngörülür. Dolayısıyla kadınlarla ilgili toplumsal cinsiyet söylemleri çevre politikaları ile yeniden üretilmiş olur.

Eril ikilikler sistemi

Di Chiro (2017) antroposen[2] (insan çağı) kavramına yön veren birleştirici yaklaşımı, dünya üzerindeki tahakküm pratiklerinin ve bunlar sonucunda oluşan tahribatın cinsiyetli, ırksal ve sınıfsal yapısını görünmez kıldığı yönünde eleştirir. Bu eleştiriyi IPCC'nin kullandığı "antropojenik" kavramına yöneltmek mümkündür. AR6'da kullanıldığı şekliyle bu kavram insan kaynaklı etkileri tanımlamayı amaçlar. Ancak insan-doğa etkileşimlerinin tek bir paradigması yoktur; söz konusu tahribatı yaratan insan-doğa etkileşimleri cinsiyetli, ırksal, sınıfsal ve kültürel özellikleri olan belirli bir etkileşim paradigmasıdır. İnsanlığı doğanın karşısında yer alan bir bütün olarak görmek yerine çeşitli kategorik ayrımlar ve bunların kesişimselliğinde ortaya çıkan güç hiyerarşileri çerçevesinde anlamaya çalışmak mekanistik bakış açısının öngördüğü dünya-insan ilişkisinin insanlığın yalnızca belirli biçim(ler)iyle sınırlı olduğunu fark etmek açısından önemlidir. Di Chiro'nun (2017: 498) da belirttiği gibi bazı insan topluluklarının dünya ile etkileşimlerine temel olan "ilişkisellik, sorumluluk ve kolektif devamlılık" gibi ilkeler bütünleşik ve yıkıcı insan varoluşu varsayımı ile örtüşmemektedir. Buna rağmen kullanılması tercih edilen bu kavram doğa üzerindeki tahakkümün ikilikçi temelini eleştirel biçimde sorgulamayı ve ortaya koymayı dert edinmiş bir yaklaşımdan ziyade beyaz, sömürgeci ve erkek bir varoluşun standartlaştırılmış "insan" olarak yeniden üretimini sürdüren ve bu anlamda da kendi ötekisini yaratmaya mahkûm kalan bir yaklaşıma işaret eder.

IPCC'nin bu yanlı ve merkeziyetçi yaklaşımı yalnızca "antropojenik" gibi kavramlarla, üstü örtülü biçimde ortaya konmaz. AR6'da sıklıkla yer alan "yerel halklar" ve "insan" ikiliği bu anlamda incelemeye değerdir. "Yerel halklar" olarak tanımlanan insan toplulukları sıklıkla yaşamları iklim değişikliğinden en fazla etkilenen ama iklim değişikliğine görece az katkı sunan, endüstrileşmemiş ve kırsal topluluklardır. IPCC'nin bu gibi insan topluluklarının varlığını ve iklim değişikliği karşısındaki ayırt edilebilir konumunu göz ardı etmemesi önemlidir. Ancak iklim değişikliğinin ana faili tanımlanırken iklim değişikliğinin asıl kurbanı olan yerel halklar/insan toplulukları (*indigenous people/people*) karşısında yer alan kategorinin "insan" terimi ile tanımlanması yukarıda açıklanan mekanistik görüşün ikilikçi anlayışını sürdürmenin bir başka yoludur. Buna göre doğa tahribatının ve iklim değişikliğinin faili konumunda olan beyaz insan varoluşu, belirli bir insan topluluğu ya da kültür olmanın ötesindedir. Bu varoluştan farklılaşan "yerel halklar", faillikten çıkarken bir nevi insanlıktan da çıkar ve "insanların" tahrip ettiği doğaya kategorik olarak daha yakın konumlanırlar. Buradaki sorun, iklim değişikliğinin "failini" ve "kurbanını" tanımlarken yerel halkları ve doğayı fail karşısında benzer bir konumda tanımlamakta değil-

2 Ünal (2009) bu kavramın insanın dünya gezegeni üzerinde bıraktığı geri döndürülemez tahribatı ve bu tahribata binaen yaşanan jeolojik çağ değişimini tanımladığını belirtir.

dir. Asıl sorun doğa karşısında inşa edilen bu sınıfsız, cinsiyetsiz, ırksız insan konumudur.

Örneğin IPCC küresel ısınmayı insan kaynaklı iklim değişikliği olarak tanımlarken tanıma konu olan insanın hangi insan topluluğu olduğuna değinmez. Hatta burada "bir tür olarak insan"a gönderme yapan *human* terimi kullanılır ve iklim değişikliğine kaynaklık eden insan varoluşunun insan türünün tamamını temsil ettiği iması kuvvetlendirilir. Oysa bu insan kaynaklı iklim değişikliğinin insanlar üzerindeki olumsuz etkilerinden bahsedilirken ağırlıklı olarak tercih edilen kavram *people* olur. İnsan ve halk anlamlarını beraber taşıyan bu kavram analize konu edilen insan topluluklarının bağlamsallığına örtülü bir gönderme yapar. İklim değişikliğinin failini ve mağdurunu *human* ve *people* olarak ayrıştırırken IPCC örtülü olarak mağduru yalnızca mağdur oluşuyla değil, temsil ettiği insanlık açısından da failden kategorik olarak ayırır. Fail konumundaki insan varoluşu insan türünü ve standart anlamıyla insanlığı temsil edebilirken mağdur konumundaki yerel insan toplulukları insanlığın ancak özel ve özgül bir türünü temsil ederler ve doğaya fail konumundaki insan türünden daha yakındırlar.

IPCC (2023: 6) nezdinde iklim değişikliğinin "sürdürülemez enerji ve arazi kullanımından, tüketim ve üretim örüntülerinden ve bunlara dayalı yaşam tarzlarından kaynaklanarak artan küresel sera gazı salınımı" ile ilişkili olduğu ve bunda etkisi olan insan katkısının bölgeler ve ülkeler arası farklılıklar gösterdiği açıktır. Bunun da ötesinde "küresel ısınmaya tarihsel olarak en az katkıyı sunan kırılgan insan topluluklarının küresel ısınmadan orantısız biçimde etkilendiği" (6) de açıktır. Buna rağmen söz konusu iklim değişikliği "insan kaynaklı" olarak tanımlanmaya devam eder. Oysa burada fail küresel ve standart anlamda insan değil, insanlığın bir biçimidir. Bu biçimin adını koymamak nihayetinde iklim değişikliğiyle sonuçlanan kapitalist üretim ilişkilerinin, bu ilişkilere temel olan kültürel kodların ve etkileşim paradigmasının sürdürülmesine aracılık eder. AR6, "iklim hareketlerinde yer alanların çeşitlilik ve farklılıklarını kapsar" (IPCC, 2023, s. 4) diye kurgulanmıştır ancak bu çeşitlilik özne ve nesne olarak ayrıştırıldığında ve ikileştirildiğinde temsil edilmeden kalır.

IPCC, failliği insanlığa genellerken kültürlerarası farklılıkları görmezden geldiği gibi cinsiyetlerarası farklılıkları da görmezden gelir (MacGregor, 2017). IPCC nezdinde cinsiyeti hesaba katmak kadınları ve kadınların mağduriyetini hesaba katmaktan ibarettir. Bunu yaparken eşzamanlı olarak iklim değişikliğiyle özellikle ilişkili olabilecek erkekliklere ilişkin bir sorgulamaya girişmez.[3] Fail konumunda olan varoluşu bu anlamda da insanlığa geneller ve bu genelleme yine aynı hiyerarşik ikilik sistemine dayanmaktadır. Bu sistemde egemenin tavrı standart olarak kalıp sorunsallaştırılmaz. Cinsiyete duyarlı görünen bu strateji bir anlamda kadınları gezegensel yaşamın yeniden üretiminin sorumlusu ilan

3 Bu yönde bir analize Piece'in, MacWright ve Dunlop'un, Oreskes ve Conway'in (akt. MacGregor, 2017) ya da Hultman'ın (2017) çalışmaları örnek gösterilebilir.

ederek ve erkekleri bu sorumluluktan dışlayarak mevcut cinsiyet rejimini sürdürmenin ötesine geçemez (Mies, 2021[1993]b).

Bilim ve yerlilerin bilgisi

Bugün yaşadığımız iklim değişikliği doğayı ve (egemen) insanı nesne ve özne, edilgen ve etken, ölü ve canlı olarak ikiye bölüp birinciyi ikincinin kontrol ve tahakküm alanı olarak yeniden tanımlayan mekanistik dünya görüşünün ve bu görüşle temellenen insan-dünya etkileşimlerinin ürünüdür. Dolayısıyla hükümetlere iklim politikası üretmede temel teşkil edecek bilimsel raporlar hazırlayan IPCC'nin insan-dünya etkileşimlerinin paradigmasını değiştirecek öneriler sunması beklenebilir. Oysa AR6'nın diline yakından baktığımızda aynı insan-doğa ikiliğinin yeniden üretildiğini görürüz: İnsan doğayı önce sömürerek tahakküm altına almış ve tahrip etmiştir; şimdiyse bu tahribat kendi varlığını tehdit eder boyuta gelmiştir, dolayısıyla aynı tahakkümü bu kez farklı bir amaç için, doğayı kurtarmak için uygulamalıdır.

İnsan-dünya etkileşimlerini konu alan kesişimsel analizler yukarıda ele alınan bütünleşik ve doğa karşısında konumlandırılmış insan varoluşunun insan nüfusunun tamamına genellenemeyeceğini söylese de "baskın iklim bilimi ve politikası bu kesişimsel yaklaşımı nadiren barındırır" (Di Chiro, 2017: 496). Bu anlamda AR6'nın iklim bilimine atfettiği otorite konumunu ve bilimsel bilgiyi diğer bilgi türleri arasında nasıl konumlandırdığını eleştirel bir incelemeye tabi tutmak gereklidir. Buradaki eleştirinin yöneldiği unsur iklim bilimsel araştırmaların güvenilirliği değildir. Daha ziyade IPCC'nin bu araştırmaları bir bilgi kaynağı olarak konumlandırırken başvurduğu ikilikçi paradigmadır.

AR6'da kullanılan dil, bilimsel bilginin yerlilerin bilgisi üzerinde bir otorite olarak konumlandırıldığına ve bu anlamda üsttenci ve kontrolcü bir bilim anlayışına yer verildiğine işaret etmez. İklim değişikliğiyle mücadelede farklı bilgi türlerinin ve çeşitliliğin mevcudiyetinin önemli olduğu açıklıkla belirtilir ve bilimsel bilgi ve yerlilerin bilgisi farklı ama denk bilgi türleri olarak sıralanır. Bu yaklaşım bilgi türlerinin çeşitliliğini, bu bilgi türleri arasında bir hiyerarşi öngörmeden, kabullenmek ve bu çeşitliliğin iklim değişikliği ile mücadelede farklı ama eşdeğer katkılar sunabileceğinin altını çizmek açısından önemlidir. Ancak burada bilimsel bilgi ve yerlilerin bilgisi arasında çizilen net ayırım yine de ikilikçi mekanistik dünya görüşünü yeniden üretir durmaktadır. Bunun sebebi bu ayırımın bilimsel bilginin konumsuz ve evrensel bilgi olduğuna ilişkin varsayımı sürdürmesidir. Buna göre bilimsel bilgi onu üretenin kim olduğundan etkilenmez: Aynı sorunsal aynı metotlarla hangi bilim insanı tarafından incelenirse incelensin sonuç aynı olacaktır. Öte yandan bilimsel metotlarla üretilmeyen, deneyime dayalı konumlanmış bilgi yerli halkların bilgisi olarak tanımlanır, iklim değişikliğiyle mücadeledeki önemi vurgulanır ancak bilimsel bilgiden ayrış-

tırılır. Bilim insanlarının kimliklerinin silikleştiği ana akım iklim bilim raporları ana akım bir bilim anlayışına dayanır. Bulgular nesnel, görgül ve sayısal verilerden oluşur ve bu veriler sözelleştirilirken ve yorumlanırken ana akım iklim bilim paradigması kullanılır. Bu paradigma yukarıda da özetlediğimiz gibi özne ve nesne, insan ve doğa gibi temel ayrımlara dayanır. Bu noktada konumlanmış bilimsel bilgi tanım dışı kalır ve bilimin her zaman nesnenin dışında kalan bir konumdan yapılması gerektiği anlayışı tekrarlanmış olur ki bu zaten mekanistik dünya ve bilim görüşünün en temel özelliğidir. Rapora konu alan bilimsel bilgiyi kimin ürettiği ve kimin için ürettiği soruları IPCC nezdinde konu dışıdır çünkü ana akım bilim anlatısında bilimsel bilgi konumsuz ve tarafsız bir bilim insanı perspektifinden üretilir ve bu bilme çabasının altında politik, ekonomik, kültürel bir ajanda yoktur. Oysa Harding (2020) ana akım bilimin öne sürdüğü bu tarafsızlık ve konumsuzluk iddiasının hâkim olanın konumunun konumsuzluk olarak standartlaştırılmasının bir ürünü olduğunu söyler ve açıkça konumlandırılmış bilginin daha kuvvetli bir nesnellik iddiası taşıdığını belirtir. AR6'da ele alınan bilimsel çalışmalara bakıldığında bu çalışmalardan elde edilen bakış açısının açıkça konumlandırılmadığı görülür. Konumlanmış bilgi yerlilerin bilgisi olarak bilimsel bilgi kategorisinden dışlanır ve bu ayırımın nasıl yapıldığına ilişkin herhangi bir açıklama da sunulmaz. Örneğin yerlilerin bilgisi bilimsel bilgiden sadece yöntemsel açıdan mı farklılaşır yoksa kalkınmacı bir bakış açısıyla yorumlanması ve ele alınması mümkün olan bilimsel bilgiden ideolojik açıdan da farklılaşır mı gibi sorulara yer verilmez. Dahası yerli halkların konumlanmış bir biçimde bilimsel bilgi üretebilme potansiyeli hesaba katılmaz. Bu hususlar IPCC'nin bilimin nesnesi ve öznesi arasında net bir ayırım öngören mekanistik anlayışı barındırdığını gösterir.

Bunun yanı sıra yerel halkların ve toplulukların bilgisi rapora ancak sürdürülebilir kalkınmacı paradigmayı tehdit etmeyecek biçimde entegre edilmiştir. Örneğin Yerli Çevre Ağı (Indigenous Environmental Network - IEN) Güney halklarının iklim değişikliği tecrübelerine ilişkin konumlanmış bilgi ortaya koyan bir örgüttür (IEN, t.y.a). Bu örgüt Birleşmiş Milletler tarafından da tanınmakta ve BMİDÇS öncülüğünde gerçekleştirilen COP başlıklı çevre ve iklim konferanslarına katılım sağlamaktadır (IEN, t.y.b). Örgüt Güney'in iklim değişikliğinden nasıl orantısız olarak daha fazla etkilendiğini göstermekle kalmaz, aynı zamanda bunun yeşil ekonomi ve sürdürülebilir kalkınma gibi kavramlarla ilişkisini de vurgular (IEN, 2012). Dünya Ticaret Örgütü gibi Birleşmiş Milletler'le işbirliğini sürdüren bir örgütün faaliyetlerini ve ekonomi anlayışını eleştirir (Goldtooth, 2013). Benzer şekilde COP27'de ortaya konulan gündemin yerli halkların konumunu ve bakış açısını merkeze almada ve dolayısıyla iklim değişikliği konusunda etkin çözüm üretmede nasıl yetersiz kaldığını dile getirir (IEN, t.y.c). AR6'ya baktığımızda Yerli Çevre Ağı'nın ortaya koyduğu konumlanmış bilginin rapora ancak kalkınmacı paradigmayla uyumlanabildiği ölçü-

de alındığını görüyoruz. AR6, Güney'in yerli halklarının iklim değişikliği karşısındaki kırılganlığına defalarca vurgularken çözüm için kalkınmacı paradigmayı sorgulamaya yanaşmaz.

Bir başka örnek ise Daha Fazla Oyalanma (Idle No More) topluluğudur. Di Chiro (2017) bu aktivist topluluğun modern endüstrileşmiş üretim biçimini ve ekonomi anlayışını iklim değişikliğinin faili ilan ederken insan-doğa gibi ikilikleri yeniden üretmeyen bir söylem alanı açabildiklerine işaret eder. Di Chiro'nun tanımladığı bu kabiliyet söz konusu topluluğun öteki konumundan bilgi üretiyor olmasıyla alakalıdır. Oysa AR6 yerel halkın ancak kendi konumundan üretebileceği ve hâkim paradigmaya meydan okuma potansiyeli olan bu bilgiyi görmezden gelerek "konumsuz" bilimsel araştırmaların da ortaya koyabileceği orantısız etkilenme söylemiyle yetinir. Bu söylem bir açıdan bakıldığında yerli halkların ürettiği konumlanmış bilgidir ama IPCC'nin yaptığı gibi kapitalizm karşıtı ve kalkınmacılık karşıtı bağlamından soyutlanarak ele alındığında aynı mekanistik anlayışı bu kez fail-mağdur ikiliğiyle yeniden üretmenin aracı haline getirilir.

Sonuç

Bu çalışmanın amacı iklim hukuku rejimi ve IPCC raporlarının ekofeminist yaklaşımlarla incelenmesidir. Bunun için çalışma üç ana başlığa ayrılmıştır. Öncelikle ekofeminist ilke ve ekoller tanıtılmıştır. Daha sonra iklim hukuku rejimi ve IPCC raporları tarihsel olarak incelenmiş ve son IPCC raporu olan AR6, sürdürülebilir kalkınmaya, eril ikilikler sistemine ve iklim bilime yaklaşımı açısından değerlendirilmiştir.

Bu değerlendirmenin sonucunda iklim hukuku rejimindeki gelişmelerin cinsiyete duyarlı bir bakış açısı geliştirmeye ilişkin bir çaba olduğunu, ancak bunun bir temenni olarak kaldığını ve devletleri bu yönde politika üretmeye zorlayacak bağlayıcı bir düzenleme gözlemlenmediğini söyleyebiliriz. Sürdürülebilir kalkınma gerek bildirgelerin gerekse sözleşmelerin temel amacı olarak ifade edilmiş, iklim değişikliğiyle mücadelenin sürdürülebilir kalkınmayı engellememesi uyarısı açıkça ortaya konmuştur. Bu durum iklim değişikliğinin temelinde yatan sömürü pratiklerini dönüştürme yönünde bir niyet ve girişim olmadığını gösterir. AR6'ya ilişkin incelememiz, bu raporu şekillendiren insan-doğa anlayışının söz konusu sömürü pratiklerini içeren eril ikilikler sistemini yansıttığını doğrulamaktadır. Buna göre IPCC, iklim değişikliğiyle mücadele ederken (1) sürdürülebilir kalkınmayı temel amaç olarak görme eğilimini, (2) iklim değişikliğinin insan toplulukları üzerindeki etkilerini ve yine insan toplulukların iklim değişikliğine katkılarını tanımlarken standart insan-doğa ikiliğini, (3) bilimin konumsuz, standart ve nesneden ayrıştırılabilir bir öznesi olduğu anlayışını sürdürür.

KAYNAKÇA

Avustralya Bilim Akademisi [Australian Academy of Science]. (2015) *The Science of Climate Change Questions and Answers*, Canberra.

Baten, N.A ve Khan, N.A. (2010) "Gender Issue in Climate Change Discourse: Theory versus Reality", *Unnayan Onneshan*, Dhaka.

Bolin, B. (1998) "The Kyoto Negotiations on Climate Change: A Science Perspective", *Science's Compass*, 279: 330-331.

Carlarne, C. (2020) "Environmental Law & Feminism", *Public Law and Legal Theory Working Paper Series: 553*, Center for Interdisciplinary Law and Policy Studies at the Moritz College of Law, The Ohio State University.

Di Chiro, G. (2017) "Welcome to the White (M)Antropocene: A Feminist-Evironmentalist Critique" MacGregor, S. (der.) *Routldege Handbook of Gender and Environment* içinde, Routledge, Londra, 487-505.

Foster, E.A. (2017) "Gender, Environmental Governmentality, and the Discourses of Sustainable Development" MacGregor, S. (der.) *Routledge Handbook of Gender and Environment* içinde, Routledge, Londra, 216-228.

Foster, J. B. (2012) *Marksist Ekoloji* (çev. Baysal B.), Kalkedon Yayınları, İstanbul.

Gaard, G. (2011) "Ecofeminism Revisited: Rejecting Essentialism and Re-Placing Species in a Material Feminist Environmentalism", *Feminist Formations*, 23(2): 26-53.

Gaard, G. (2015) "Ecofeminism and Climate Change", *Women' Studies International Forum,* 49: 20-33.

Giddens, A. (2013[2009]) *İklim Değişikliği Siyaseti* (çev. Baltacı, E.), Phoneix, Ankara.

Goldtooth, T. (2013) *On the Outcome of the World Trade Organization 9th Ministerial Conference that ended Saturday, December 07, 2013*, 9 Aralık, https://www.ienearth.org/on-the-outcome-of-the-world-trade-organization-9th-ministerial-conference/

Griffin, S. (1978) *Woman and Nature: The Roaring Inside Her,* The Women's Press, Londra.

Harding, S. (2020) "Bakış Açısı Epistemolojisini Yeniden Düşünmek: 'Güçlü Nesnellik' Nedir?" Erdoğan, E. ve Gündoğdu, N. (der.) *Türkiye'de Feminist Yöntem* içinde, Metis, İstanbul, 52-92.

Hauskeller, C. (2022) "İkilikleri Altüst Etmek ve Dayanışmayı Hayata Geçirmek", *Feminist Tahayyül,* 3(1): 103-120.

Hughes, E.L. (1995) "Fishwives and Other Tails: Ecofeminism and Environmental Law", *Canadian Journal of Women and Law,* 8(2): 502-530.

Hultman, M. (2017) "Exploring Industrial, Ecomodern, and Ecological Masculinities" MacGregor, S. (der.) *Routledge Handbook of Gender and Environment* içinde, Routledge, Londra, 239-252.

IEN. (t.y.a) "About", https://www.ienearth.org/about/.

IEN. (t.y.b) "United Nations - Climate Change Conference of the Parties", https://www.ienearth.org/unfccc/

IEN. (t.y.c) "Indigenous Environmental Network Denounces the Lack of Progress for Indigenous Peoples and Climate Justice at COP27", https://www.ienearth.org/indigenous-environmental-network-denounces-the-lack-of-progress-for-indigenous-peoples-and-climate-justice-at-cop27/

IEN. (2012) "Kari-Oca 2 Declaration", 21 Haziran, https://www.ienearth.org/kari-oca-2-declaration/

Isla, A. (2017) "Whose Debt for Whose Nature? Gender and Nature in Neoliberalism's War Against Subsistence" MacGregor, S. (der.) *Routledge Handbook of Gender and Environment* içinde, Routledge, Londra, 372-383.

MacGregor, S. (2017) "Gender and Environment: An Introduction" MacGregor, S. (der.) *Routledge Handbook of Gender and Environment* içinde, Routledge, Londra, 1-24.

Mayer, B. (2018) *The International Law on Climate Change*, CUP, Cambridge.

Mellor, M. (2017) "Ecofeminist Political Economy: A Green and Feminist Agenda" MacGregor, S. (der.) *Routledge Handbook of Gender and Environment* içinde, Routledge, Londra, 86-100.

Merchant, C. (1990[1980]) *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*, Harper & Row Publishers, San Francisco.

Mies, M. (2021[1993]a) "Beyaz Adamın Çelişkisi: Kendisinin Yok Ettiği Şeyi Arayışı" Vandana, S. ve Mies, M. (der.) *Ekofeminizm* içinde, Sinek Sekiz, Dalyan, 227-265.

Mies, M. (2021[1993]b) "Yeni bir Vizyon İhtiyacı: Kendini İdame Perspektifi" Vandana, S. ve Mies, M. (der.) *Ekofeminizm* içinde, Sinek Sekiz, Dalyan, 459-493.

Mitchell, T. (2017) "Women in Paris - The Inclusion of Gender Considerations in the Negotiation and Text of the Paris Agreement", *New Zealand Women's Law Journal*, 1: 113-141.

Olgun, H. (2017) "Ekofeminizm: Kadın-Doğa İlişkisi ve Ataerkil Tahakküm" İmga, O. ve Olgun, H. (der.) *Yeşil ve Siyaset: Siyasal Ekoloji Üzerine Yazılar* içinde, Liberte, Ankara, 387-421.

Plumwood, V. (2020[1993]) *Feminizm ve Doğaya Hükmetmek* (çev. Ertür, B.), Metis, İstanbul.

Roberts M. (2009) "War, Climate Change, and Women", *Race, Poverty & the Environment*, 16(2): 39-41.

Rosen, A. (2015) "The Wrong Solution at the Right Time: The Failure of the Kyoto Protocol on Climate Change", *Politics & Policy*, 43(1): 30-58

Sarıbeyoğlu Skalar, M. (2015) *Uluslararası Hukuk ve Sürdürülebilir Kalkınma*, Beta Yayıncılık, İstanbul.

Seager, J. (2017) "Rachel Carson Was Right - Then and Now" MacGregor, S. (der.) *Routledge Handbook of Gender and Environment* içinde, Routledge, Londra, 71-85.

Shiva, V. (2021[1993]) "Çevrenin Yoksullaştırılması: En Son Kadınlar ve Çocuklar" Shiva, V. ve Mies, M. (der.) *Ekofeminizm* içinde, Sinek Sekiz, Dalyan, 139-166.

Shiva, V. ve Mies, M. der. (2021[1993]) *Ekofeminizm* (çev. Kelso, İ.U.), Sinek Sekiz, Dalyan.

Sturgeon, N. (2017) "Foreword: Facing the Future, Honouring the Past: Whose Gender? Whose Nature?" MacGregor, S. (der.) *Routledge Handbook of Gender and Environment* içinde, Routledge, Londra, xxi-xxii.

Thompson, C. ve MacGregor, S. (2017) "The Death of Nature: Foundations of Ecological Feminist Thought" MacGregor, S. (der.) *Routledge Handbook of Gender and Environment* içinde, Routledge, Londra, 43-53.

Ünal, B. (2019) "Antroposen ve Yeni Dünya Tasarıları", *NWSAFA*, 14(3): 186-199.

Yılmaz Turgut, N. (2012) *Çevre Politikası ve Hukuku*, İmaj Yayınevi, Ankara.

Kararlar ve Raporlar

Birleşmiş Milletler İklim Değişikliği Çerçeve Sözleşmesi (1992).

Biyolojik Çeşitlilik Sözleşmesi (1992).

UNFCCC COP. (2001) "Improving the participation of women in the representation of Parties in bodies established under the United Nations Framework Convention on Climate Change or the Kyoto Protocol", FCCC/CP/2001/13/Add.4.

UNFCCC COP. (2010) "The Cancun Agreements: Outcome of the work of the Ad Hoc Working Group on Long-term Cooperative Action under the Convention", Decision 1/CP.16, FCCC/CP/2010/7/Add.1.

UNFCCC COP. (2012) "Promoting gender balance and improving the participation of women in UNFCCC negotiations and in the representation of Parties in bodies established pursuant to the Convention or the Kyoto Protocol", Decision 23/CP.18, FCCC/CP/2012/8/Add.3.

UNFCCC COP. (2014) "Lima work programme on gender", Decision 18/CP.20, FCCC/CP/2014/10/Add.3.

UNFCCC SBI. (2013) "Gender and climate change", FCCC/CP/2013/4/L.16.

UNFCCC COP. (2014) "Report on gender composition", FCCC/CP/2014/7

UNFCCC SBI. (2013) "Gender and climate change", FCCC/SBI/2013/L.16

UNFCCC COP. (2014) "Gender and climate change. Revised draft conclusions proposed by the chair", FCCC/SBI/2014/L.43/Rev.1

UNFCCC COP. (2014) "Report on the meeting on available tools for the use of indigenous and traditional knowledge and practices for adaptation, needs of local and indigenous communities and the application of gender-sensitive approaches and tools for adaptation", FCCC/SBSTA/2014/INF.11.

Gündem 21 (1992).

IPCC. (1992) "First Assessment Report Overview and Policymaker Summaries and 1992 IPPC Supplement".

IPCC. (1995) "A Report of The Intergovernmental Panel on Climate Change".

IPCC. (2001) "TAR Climate Change 2001: Synthesis Report".

IPCC. (2007) "AR4 Climate Change 2007: Synthesis Report".
IPCC. (2014) "AR5 Synthesis Report: Climate Change 2014".
IPCC. (2023) "AR6 Synthesis Report: Climate Change 2023".
Ormanların Korunması ve Geliştirilmesine İlişkin İlkeleri (1992).
Rio Bildirisi (1992).
UNGA. (1998) "43/53 Protection of Global Climate for Present and Future Generations of Mankind".

Locke ve Smith'in siyasal düşüncelerinin ekolojik bir analizi

*Ömür Birler**

Özet: Günümüz çevre krizi ve yol açtığı felaketlerin tarihsel kökenlerini anlamak için ekolojik kuram ve siyasal düşünceler tarihi arasında bağ kuran birçok araştırma mevcuttur. Bu araştırmalar iki ayrı sınıfta kategorize edilebilir. Bunlardan ilkini ekolojik kuramı siyasal düşünceler tarihinin başat figürlerinden esinlenerek zenginleştiren çalışmalar oluştururken, ikincisini siyasal düşünceler tarihini çevre sorunlarını merkeze alarak yorumlayan çevresel siyasal kuram akımı teşkil etmektedir. Her iki yaklaşım da var olan yazına oldukça değerli katkılar sunmakla birlikte barındırdıkları içkin yöntemsel sorunlar sebebiyle çevre krizi ve siyasal düşünce arasındaki ilişkiyi açıklamakta sınırlı kalmaktadırlar. Bu çalışma alternatif bir çerçeve önermekte ve söz konusu ilişkiyi siyasal düşüncenin ekolojik tarihî bakış açısından kurmayı amaçlamaktadır. Bu bakış açısına göre ekoloji, modern siyasal düşüncenin iki temel kavramı olan özgürlük ve refah ile doğrudan bağlantılıdır. Çalışma, bahsi geçen bağı ortaya koymak için erken modernitenin iki önemli düşünürü olan John Locke ve Adam Smith'in siyasal kuramlarını mercek altına almakta ve hem özgürlük ve refah arasındaki ilişkinin çelişkisini hem de ekolojinin bu çelişkili ilişkide oynadığı rolü irdelemektedir.

Anahtar sözcükler: Ekolojik kuram, siyasal düşünceler tarihi, John Locke, Adam Smith.

Ekolojik kuram ve siyasal düşünceler tarihi alanlarında yapılan çalışmalar arasında bir köprü kurmak mümkün müdür? Böyle bir köprüyü başarıyla inşa etsek bile, bu ilişki çağımızın en yakıcı sorunu olan ekoloji krizini ve karşılaştığımız felaketleri anlamak ve çözüm önerileri getirebilmek için anlamlı bir katkı sağlayabilir mi? Elbette ilk bakışta her iki soruya da zorlanmadan olumlu yanıtlar verebiliriz. Siyasal düşüncelerin tarihine son derece yüzeysel bir bakış bile doğa ve "doğal" olanın insan düşüncesinin vazgeçilmez bir parçası olmakla kalmadığını, aynı zamanda toplumların en iyi yaşamı nasıl kurabilecekleri üzerine geliştirilen tüm kuramlara normatif bir temel teşkil ettiğini gösterecektir. Bu ha-

(*) Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, Dr. Öğretim Üyesi.

liyle doğa kimi zaman açıkça, kimi zamansa örtük bir biçimde siyasal düşünceler tarihinin tüm figürlerinin eserlerinin vazgeçilmez bir parçası olagelmiştir. Bu sebepten ötürü ekolojik düşünce alanındaki çalışmalar kolaylıkla kanonik okumalardan esinlenmiş, Platon'dan Marx'a uzanan bir yelpazede birçok düşünürün çerçevelerini ekoloji merkezli bir yaklaşım için kullanmışlardır. Bu yaklaşımın en güzel örneklerinden birini Spinoza ve derin ekoloji arasındaki bağda görebiliriz. 1977 yılında yayımladığı makale ile derin ekoloji okulunun temellerini Spinoza üzerinden kuran Naess'i yıllar içerisinde diğerleri takip etmiş ve okulun radikal eleştirel konumunu Rousseau ve Kant üzerinden sağlamlaştırmışlardır.[1]

Benzeri bir tutumun izi siyasal düşünceler tarihi alanında da sürülebilir. Özellikle yirminci yüzyılda başlayan bu yaklaşım sadece doğa ve "doğal" olanın belirli siyasal akımlar ve düşünürlerce nasıl anlamlandırıldığı üzerine odaklanmakla kalmamış,[2] aynı zamanda bir başka koldan da ekolojik problemlerin nasıl ele alındığının takibini yapmıştır. Geçtiğimiz yirmi yıl içerisinde çevresel siyasal kuram olarak kendini adlandıran bu yaklaşımın özellikle erken modern dönemden itibaren ekolojik problemlerin nasıl ele alındığı ve ne tür çözüm önerileri getirildiği konusunda var olan yazına yaptığı katkılar son derece önemlidir. Wilson'ın (2016) öne sürdüğü üzere her ne kadar karşı karşıya kaldığımız koruma ve kaynak yönetimi sorunları son derece çağdaş problemler olsa da insan ve doğa arasındaki ilişki tarih boyunca insan zihnini meşgul eden bir konu olmuştur. Çevresel siyasal kuram tam da tarih boyunca özgünlüğünden bir şey yitirmediğini düşündüğü çevre sorunlarının problematize edilişinin izini sürmektedir.

Ancak ister bir dizi düşünürün ekolojik kurama oluşturabileceği temel üzerinden, isterse insanlık tarihi boyunca karşılaştığımız çevre sorunlarının düşünce tarihindeki izdüşümünden hareketle yola çıksın, bu yaklaşımlar birbiri ile ilişkili iki temel katmanda ciddi sorunlar barındırmaktadır. Öncelikle her iki yaklaşım da kendilerine temel aldıkları düşünürleri kaçınılmaz olarak tarihsel bağlamından çıkararak ele almaktadırlar. Kuşkusuz düşünce tarihinin köşe taşlarını oluşturan eserlerin farklı disiplinlerde ve başlıklarda yürütülen çalışmalara esin kaynağı olması heyecan verici olduğu kadar sosyal bilimlerin zenginleşmesi açısından da elzemdir. Ancak çoğu zaman gözden kaçan bir biçimde kanonik eserlerin nesnel koşulların etkisiyle oluşan toplumsal dinamiklerinden bağımsız ele alınması yöntemsel bir sorun oluşturmaktadır. Örneğin bahsi ge-

1 Arne Naess'in "Spinoza and Ecology" isimli makalesi derin ekoloji okulunun kurucu metni olarak kabul edilmektedir. Naess'in ardından Eccy de Jonge, *Spinoza and Deep Ecology: Challenging Traditional Approaches to Environmentalism* başlıklı kitabı ile Naess'e yöneltilen eleştirilere yanıt verirken, Hane ve Clark "The Solitary Walker in the Political World: The Paradoxes of Rousseau and Deep Ecology" isimli çalışmalarında derin ekoloji ve J.J. Rousseau arasındaki kaçınılmaz bağa işaret etmiş, Burns (2000) ise tüm bu tartışmalara Kant'ı dahil ederek derin ekoloji okulu ile akılcılık arasındaki bağın güçlenmesini sağlamaya çalışmıştır.

2 Bu tür bir okumanın en başarılı örneği şüphesiz Leo Strauss tarafından kaleme alınmıştır. "Three Waves of Modernity" (1975) başlıklı makalesinde Strauss tüm modernite projesinin doğa üzerinde bir tahakküm kurma çabasından başka bir şey olmadığını iddia eder ve erken modern düşünürlerden başlayarak bu argümanın izini sürer.

çen çalışmasında Naess (1977), Spinoza'yı "insan karşısında doğa" ikiliğinden kurtaran bir düşünür olarak incelemiş ve bu bütüncüllük vurgusu ile uzun vadeli ekolojik bir siyasetin eylem planının temeli olarak ele almıştır. Derinlemesine bir Spinoza okumasına tabi tutulmadığı ölçüde son derece haklı noktaları olan bu tartışma zemini, bir yandan Spinoza'yı anti-antroposentrik bir pozisyona oturtmakta, diğer yandan da doğa ve insan-dışı yaşama ahlâki bir anlam yüklemektedir. Oysa Spinoza'nın akılcılık üzerinde yükselen felsefesi aynı zamanda beşerî değerlerin ve davranışların gerek fizikî (doğa) gerekse metafizik (tanrı) insan-dışı dünyaya atfedilmesinin radikal bir eleştirisidir. Bir başka deyişle Spinoza'nın düşüncesini oluşturan nesnel koşullar tam da bu tür bir atfın yapılmasının önünde engel teşkil etmektedir. Naess'in vardığı sonuç, aslına bakılırsa, Spinoza'nın düşünceyi özgürleştirmek için varmak istediği noktanın tam zıddıdır: antroposentrik bir ahlâk anlayışının insan-dışı bir olguya atfı doğadaki yerimizi berrak bir biçimde anlamaktan ziyade, çevreyle olan ilişkimizi mistikleştirme riskini barındırmaktadır.

Her ne kadar farklı bir yaklaşımla hareket etse de çevresel siyasal kuram ve benzeri akımlar da aynı yöntemsel sorunu karşımıza çıkartmaktadırlar. Bu tür okumalarda yaygın olarak karşımıza çıkan eğilim, çalışmalarında ekolojik sorunlara yer veren düşünürlere ekolojik kuram içerisinde salt bu sebepten ötürü yer verilmesidir. Bir on sekizinci yüzyıl düşünürü olarak Jeremy Bentham bu tür okumaların en çarpıcı örneği olabilir. Bilindiği üzere faydacılık okulunun kurucularından olan Bentham, 1789'da kaleme aldığı *Ahlak ve Yasama İlkelerine Giriş* isimli kitabında insan, akıl ve acı duygusunu fark edebilme becerisi arasındaki ilişkiyi incelerken konuyu insan-dışı canlılar olan hayvanlar üzerinden açıklamış ve hayvanlara acı çektirmeyi gerekçelendirmenin, insanlara acı çektirmeyi gerekçelendirmekten daha kolay olmadığını savunmuştur. Ona göre (insan olsun veya olmasın) birine acı çektirmenin ahlâki olarak kabul edilebilir olup olmadığı sorulduğunda, sorulması gerekilen soru "Akıl yürütebiliyorlar mı?" veya "Konuşabiliyorlar mı?" değil, "Acı çekebiliyorlar mı?" olmalıdır (Bentham, 1970: 283). Bu soruyu 1970'lerde havyan hakları mücadelesinin slogan haline getiren Peter Singer'a göre Bentham insan-dışı canlıların yaşam haklarını savunan en önemli isimlerden biridir. Kuşkusuz Bentham'ın sorusu hayvan hakları mücadelesinin tarihi açısından provakatif olduğu ölçüde ufuk açıcıdır. Ancak unutulmaması gereken nokta, Bentham'ın ahlâk öğretisinin mutluluk-acı karşıtlığı üzerine kurulduğu ve bu bağlamda toplumu yönetecek olan yasaların omurgasının insan mutluluğu olduğudur. Bu açıdan bakıldığında Bentham'ın hayvanların yaşam hakkına dair dile getirdikleri aslında insan mutluluğunun toplumsal ahlâkın temeli olması gerektiğinin bir başka biçimde meşrulaştırılmasından öte bir anlam taşımamaktadır. Bentham insan-dışı yaşamın dahi acı çekmesinin ahlâki olmadığını söyleyerek hayvanlar üzerinden insan merkezli dünya görüşünü bir kez daha ortaya koymuştur.

Tarihsel bağlamının nesnel koşulları ile ilişkilendirilmeden inşa edilen bu tür analizlerin karşımıza çıkarttığı ikinci sorun da araştırma çerçevelerinin araçsal bir zeminde kurulmuş olmasıdır. Her iki yaklaşımda da mevcut olan bu sorun insan ve insan-dışı olanın kesintisiz ilişkisinin hangi düşünürler tarafından ele alındığına odaklanmakta ve ekoloji merkezli bir siyaset için siyasal düşünceler tarihini kimi zaman belirli figürlere indirgenmiş bir biçimde, kimi zamansa çevre odaklı sorunları dile getirmiş düşünürleri bir araya getirerek okumaya tabi tutmaktadır. Bu haliyle "çevresel düşüncenin tarihi" olarak adlandırabileceğimiz bu yaklaşımda ne ele alınan düşünürler ne de tarihçesi sorgulanan çevre problemleri günümüzün ekolojik krizinin kökenlerinin anlaşılması için bütüncül bir bakış sunabilmektedir.

Bu çalışma bahsi geçen iki sorunu aşabilmek için alternatif bir çerçeve sunmayı hedeflemektedir. Bu çerçeve ekolojik düşünce ve siyasal düşünceler tarihini birlikte düşünebilmek için çevre sorunlarına değinen düşünürleri bir de bu açıdan analiz etmek ya da ekolojik kurama katkıda bulunabilecek siyasal yaklaşımları ön plana çıkarmak yerine "Siyasal düşüncenin ekolojik bir tarihi mümkün müdür?" sorusunu yöneltecektir. Siyasal düşüncenin ekolojik tarihi ile kastedilen tüm siyasal kuramları, kavramları, bunların ilişkiselliğini ve hatta çelişkilerini toplum ve doğa arasındaki ilişkiyi merkeze alan bir göz ile sorgulamaya tabi tutmaktır. Bu çerçeveyle amaçlanan şey ekolojiyi bir araştırma konusu olmaktan ziyade bir bakış açısı haline dönüştürebilmek; siyasal kuramlar ve düşünürlerin çevreyi konu edip etmemelerinden ziyade onunla (dolaylı dahi olsa) kurdukları ilişki üzerinden değerlendirebilmektir. Fakat bu noktada hemen not edilmesi gereken önemli nokta çevre ile kurulan ilişkiden kastın tekil çevre sorunları olmadığı, daha ziyade genel bir anlayış olduğudur. Bir başka deyişle izi sürülecek olan düşünce ne antroposentrik düşüncenin (ve bunun eleştirisinin) ne de ekolojik krizin tarihçesidir. Çalışmanın amacı, birbirinin yansıması olarak görülebilecek olan bu iki tarih okumasına yol açan siyasal düşüncenin temelini irdelemek ve bu düşüncenin iki örneğini, on yedinci ve on sekizinci yüzyıl siyasal kuramının önemli figürlerinden olan John Locke ve Adam Smith'in çalışmalarında nasıl ortaya çıktığını göstermektir. Locke ve Smith İngiliz liberal düşüncesinin temelini oluşturan iki başat figür oldukları ölçüde bize erken modernitenin hegemonik bakış açısını anlamamızda rehberlik edeceklerdir. Elbette çok daha kapsamlı bir okumayı gerektiren bu çerçeve sadece iki düşünür üzerinden yürütüleceği için kaçınılmaz olarak sınırlı bir manzara sunacaktır. Ancak alternatif bir analiz temelinin genişletilebilmesi için bir başlangıç olarak düşünülebilir.

Çalışma bu amaç doğrultusunda üç bölümden oluşacaktır. İlk bölümde siyasal düşüncenin ekolojik tarihi ile işaret edilen çerçevenin kapsamı derinleştirilmeye çalışılacak ve bu çerçevede kullanılacak kavramsal araçların kuramsal arka planı tartışılacaktır. Ardından Locke ve Smith'in eserlerinin çizilen bu çerçe-

ve bağlamında analizine geçilecek ve Sanayi Devrimi öncesi dönemin bu iki kilit isminin siyasal düşüncelerinin ekolojik zemini tartışılacaktır.

Siyasal düşüncenin ekolojik tarihi?

Temel bir iddia ile başlamak faydalı olabilir: Doğa ve "doğal" olan, insan toplumlarının yaşamlarının biçimlenmesinde gerek fizikî gerekse düşünsel en temel kaynaktır. Bu haliyle doğa, bir yandan sağladığı kaynaklar ve barındırdığı sınırlar içerisinde toplumların devamlılığını sürdürmek için gerekli üretim alanını sağlarken diğer yandan da bu yaşamın yeniden üretimi için ortaya çıkan tüm siyasal, yasal ve kültürel kavram ve pratiklere esin kaynağı olmuştur. Öyleyse doğa antik çağlardan bugüne uzanan siyasal düşüncelerin tarihinin kimi zaman açıktan kimi zamanda arka planda yer alan değişmez aktörüdür. Bu haliyle denilebilir ki siyasal düşünceler tarihi toplumların yaşamlarını sürdürmek ve yeniden üretmek için yarattıkları biçim ve kavramların bir izleği olduğu ölçüde, bu izleğin üzerinde yükseldiği nesnel zemin ekolojinin ta kendisidir. Tam da bu sebepten ötürü "çevre hareketi" ya da "ekolojik kuram" gibi kavramlar siyasal hayatımızın bir parçası olmadan önce de doğa ile kurulan toplumsal ilişki düşünsel bir ilişkiyi barındırmaktadır. Her ne kadar söz konusu düşünsel ilişki kaçınılmaz olarak toplumların doğal kaynaklara olan erişim ve kullanım olanakları dahilinde tarihin farklı dönemlerinde değişen içerikler kazansa da günümüze kadar kesintisiz süregelmiştir.

Bu bağlamda modern siyasal düşünce tarihinde ekolojinin birbiriyle ilişkili ancak farklı iki anlamlandırmaya tabi tutulduğu söylenebilir. Doğa, özellikle doğa hukuku geleneğinde yer alan düşünürler tarafından bir yandan mutlak bir eşitlilik ve özgürlük alanı olarak tanımlanırken, yine aynı düşünürler için yaşamsal gerekliliklerin ve sınırların da kendini dayattığı yer olarak anılmaktadır. On yedinci yüzyıldan itibaren Batı Avrupa düşünce tarihinin neredeyse tüm figürlerinde karşımıza çıkan bu tabloda, yani "doğa durumunda", toplumsallığından arındırılmış olan insanoğlunun varlığı diğer bütün canlılar gibi tavizsiz bir eşitlik ve özgürlük durumu olarak analiz edilmektedir. Ancak bu radikal doğa durumu ister Hobbesvari bir biçimde potansiyel olarak savaşın eşiği, ister Rousseaucu bir anlayışla bozulmamış bir barış ve kendine yeterlilik hali olarak adlandırılsın doğa kaçınılmaz olarak yaşamsal gerekliliklerin kaynağı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu haliyle doğa insanoğlu için ikili bir mücadele alanı teşkil eder: bir tarafta kaynakların devamlılığının sağlanması için gereken fizikî çaba, diğer tarafta ise "doğal" eşitlik ve özgürlük halinin elde edilen kaynakların bölüşümünde yol açabileceği olası çatışmalar. Bir başka deyişle modern siyasal düşünce tarihi, önce "doğa durumunu" analiz ederek işe koyulmuş olsa da bu analizin amacı doğa durumunun yarattığı zorlukların bir an evvel aşılabilmesi için gereken siyasal ve toplumsal yapıyı kurgulayabilmektir.

Söz konusu yapının, erken modern dönemden itibaren Batı düşüncesini şekillendiren iki temel kavram (özgürlük ve refah) üzerinden şekillendiğini söylemek mümkündür. Her ne kadar ilk anda birbirini çağrıştırmasalar da on yedinci yüzyıldan itibaren Batı toplumlarının geçirdiği dönüşümün dinamiklerini özetlemesi bakımından bu iki kavramın başat nitelikte olduğu açıktır. Söz konusu tarihsel dönemde geleneksel otorite kaynaklarının (tanrı, kral veya kan bağı) sarsılmaya başladığı Batı coğrafyasında ortaya çıkan yönetim sorununa verilen yanıtlar daima özgürlük temelli olmuştur. Özgürlük talebinin güçlü bir biçimde yankı bulduğu bu toplumlarda yaşanan dönüşüm son derece sancılı ve kesintili ilerlemiştir. Benzeri bir biçimde bu talebin çevre ile kurduğu ilişki de sorunlardan azade değildir. Karşımıza çıkan özgürlük vurgusu metafizik ve sembolik otorite kaynaklarını reddettiği ölçüde oluşan yeni toplumsal düzenin temeline insanı yerleştirmiş ve bu yeni toplumsal kurgu insan-çevre ilişkisinin kökten bir biçimde değişmesine sebep olmuştur. Kuşkusuz tarih boyunca karşımıza çıkan tüm toplumsal formlar hayatta kalabilmek ve kendilerini yeniden üretebilmek için onları çevreleyen dünya ile araçsal bir ilişkiye girmiştir. Ancak modernitenin özgürlük ve refah üzerine inşa ettiği toplumsal yaşam bu ilişkiyi kökten bir biçimde yeniden kurgulamıştır.

Bu noktada bahsi geçen iki anahtar kavram olan özgürlük ve refah ile kastedilenin ne olduğunu açıklamakta fayda var. Özgürlük kavramının, İngiliz düşünür İsaiah Berlin'e (1969) göre modern siyasal düşüncede iki ayrı karşılığı vardır. Negatif ve pozitif özgürlük olarak sınıflandırdığı bu iki tanım aslında farklı sorulara verilen yanıtlardır. Berlin için negatif özgürlük kişinin dışarıdan herhangi bir müdahale olmadan serbest bırakılması gereken alanın ne olduğunu tanımlarken, pozitif özgürlük ise kişiye dışarıdan gelecek müdahalenin kaynağının kim olduğu sorusuyla meşguldür. Bu çerçeveyi başka türlü ifade edecek olursak, Berlin modern düşüncenin tarihinde yasanın meşruiyetinin iki ayrı bakış açısıyla oluştuğunu söylemektedir: negatif özgürlük yasanın müdahaleci sınırının ne olduğu, pozitif özgürlükse yasa yapıcının kim olduğu ile ilgilenmektedir. Bu haliyle negatif özgürlük başlangıcından günümüze liberal geleneğin tanımlayıcı özelliği olmuştur. Yasanın varlığı bu anlayış içerisinde toplumsal yapıyı kamusal ve özel alan olarak ikiye bölerken, özel alan bireylerin yaşam ve mülkiyetlerinin dokunulmazlığı ile tanımlanır. Bunun karşısında pozitif özgürlük ise cumhuriyetçilikten sosyalizme geniş bir yelpaze tarafından sahiplenildiği ölçüde özel mülkiyet konusunda farklılaşan kuramcıları içinde barındırmıştır. Ancak Berlin'in sınıflandırması siyasal düşünceler tarihinde birbirinden radikal şekilde ayrışan geleneklerce sahiplenilmiş olsa da iki özgürlük tanımının son derece çarpıcı ortak bir özelliği vardır. Her ne kadar erken modernite özgürlük iddiasını insanın doğal hakkı olarak öne çıkarmış ve savunmuş olsa da toplumsalın düzenlenebilmesi için "doğal" özgürlüğün kısıtlanması gerekmektedir. Bir başka deyişle siyasal otoriteyi ancak insan aklı ve rızasının sonucu ol-

duğu ölçüde meşru kabul eden modern siyasal düşünce, özgürlüğü de sadece insana referansla tanımlamış ve toplumsal olanı yine ancak insan tarafından getirilebilecek sınırlarla kurgulamıştır. Kaynağı ister bireylerin serbesti sınırlarını belirleyen üçüncü parti yasalar, isterse kişilerin ortak katılımıyla kolektif olarak yaptığı komünal yasalar olsun nihayetinde karşılaştığımız modern toplum kendine has bir gerçeklik yaratmıştır. Şüphesiz ilerlemeci bir ideale işaret eden özgürlük kavramı, toplumu tesis edecek kanunları her türlü dışsal belirlenimden kurtarmak isterken aynı zamanda onu çevreleyen maddi dünyadan da ayrıştırmış ve kendine dönük bir siyasal varoluş inşa etmiştir.

Fakat elbette bu ayrışmanın kaynağı olan siyasal akıl, aynı zamanda vaat ettiği özgürlük idealinin maddi gereksinimlerini de karşılamak durumundadır. Bir başka deyişle siyasal özgürlük kurgusu beraberinde iktisadi refah sağlayabildiği ölçüde kendini hayatta tutabilir. Refah kavramı her şeyden önce ihtiyaçların baskısının ortadan kalkması olarak tanımlanabilir. Örneğin Keynes (1932) kapitalizmin geleceğini "iktisadi sorunun" ortadan kalkması eğilimi olarak tanımlamıştır. Ona göre iktisadi büyümenin belirli bir evreye ulaşması ile birlikte insanlık hayatta kalmak için üretmek yerine, içlerindeki iktisadi dürtüyü rekabetçi olmayan ve kapsayıcı mesleklere yönlendirecektir. Günümüzde temel ihtiyaçların karşılanması için gereken çalışma saatinin geçmiş yüzyıllarla karşılaştırıldığında ne denli düşük olduğu göz önüne alınacak olursa, Keynes'in refah tanımının bugün büyük oranda bir ütopya olarak kaldığını söyleyebiliriz.

Bu açıdan bakıldığında modern toplumlar için refah iktisadi alanın küçülmesinden ziyade ekonomik zihniyetin hayatın her alanını ele geçirmesi ve değerler sisteminin fayda kavramı üzerinden kurulması ile eşanlamlı sayılabilir. Bir iktisatçı olmamasına rağmen Max Weber (2002) bu refah anlayışını ve onun kültürel, ahlâki ve toplumsal kaynaklarını sistematik bir biçimde tartışmış ve modern kapitalizmin merkezine oturtmuştur. Weber bu refah anlayışını toplumsal düzenin örüntülerinin yeniden üretilmesinden başka bir amaca hizmet etmeyen bir absürt birikim rejimi olarak tanımlamıştır. Bu birikim rejimi çerçevesinde iktisadi büyümenin ne denli özgürleştirici olduğu tartışmaya açıktır.

Nitekim artan refahın sadece bir iktisadi mesele değil, aksine üretim araçlarının mülkiyeti üzerinde yükselen siyasal bir sorun olduğunu gözler önüne seren Marx'a göre serbest piyasa kanunlarına bağlı kapitalist toplumlarda büyüme ve özgürleşme arasındaki ilişki ancak asimetrik olabilir. Bir diğer deyişle refaha erişim hiyerarşik olarak düzenlenmiş katmanlı bir toplumsal yapıyı kaçınılmaz olarak beraberinde getirecektir. Bu durumda refah ve özgürlük arasındaki ilişki söz verildiği üzere doğru orantılı değildir. Tam da bu yüzden modern toplumun özgürlük anlayışını "siyasal özgürleşme" olarak tanımlayan Marx'a (1978) göre özel mülkiyeti meşru kabul eden hiçbir iktisadi model üretilen refahın eşit bölüşümünü sağlayamayacak ve bu sebepten ötürü "insan özgürleşmesi"nin gerçekleşmesi mümkün olmayacaktır.

Özgürlük ve refah idealleri arasında Marx'ın son derece keskin bir biçimde tespit ettiği bu gerilimin sadece toplumsal yaşamı etkilediğini düşünmek yanıltıcı bir yaklaşım olacaktır. Modern düşüncenin siyasal gündemini oluşturan özgürlük ilkesi büyük oranda yakın gelecekte gerçekleşecek refah rüyası ile kitleleri harekete geçirebilmiştir. Birbirini desteklediği ölçüde birbiriyle çelişen sonuçlar doğuran bu iki kavramın sebep olduğu açmazlar modern toplumların insan-dışı dünya ile kurdukları ilişkinin başından itibaren problemli bir şekilde gelişmesine yol açmıştır.

Bu noktada işaret edilmesi gereken nokta özgürlük ile refah arasındaki bağın insan-ekoloji ilişkisinde ikili bir açmaza yol açtığıdır. Modern siyasal düşünce özgürlük fikrinin kaynağını doğada bulmuş ve meşruiyetini bu şekilde temellendirmiştir. Ancak doğal özgürlük ile siyasal özgürlük arasında daima bir açı olduğuna işaret etmiş, doğal durumu sınırsızlık, siyasal özgürlüğü ise belirli bir ilkeye dayanan bir ehliyet sahibi olma hali olarak tanımlamıştır. Bu yüzden karşımıza çıkan ilk açmaz siyasal özgürlük kavramının kaçınılmaz olarak insan-dışı dünyayı sınırsız (ehliyetsiz) olduğu ölçüde kendine tehdit olarak almasıdır. Ancak bunun üzerinde yükselen ikinci açmaz siyasal özgürlük kavramının refah ile kurduğu çetrefilli ilişkide yatmaktadır. Refah arayışı yeterlilik ilkesi yerine büyüme hedefiyle özdeşleştiği ölçüde özgürlüğün tanımı özel mülkiyetin dokunulmazlığı ile eşleşmiş, bu çerçevede tanımlanan siyasal özgürlük anlayışı ekolojik kaynakları, başta toprak olmak üzere, siyasal otorite ve bireyler arasında yapılan sözleşmenin birer maddesine indirgemiştir.

Bu bağlamda siyasal düşüncenin ekolojik tarihi düşünürlerin özgürlük ve refah arasında kurdukları ilişkinin izini sürebildiğimiz ölçüde bizlere yeni bir bakış açısı sağlayabilir. Bu ilişkinin henüz şekillendiği erken modernite, özellikle de Sanayi Devrimi öncesi, toprak, toprağın mülkiyeti ve tarımsal üretimin geliştirilmesi başlıkları altında zengin bir çalışma alanı sunmaktadır. Elbette Grotious'tan Spinoza'ya, fizyokratlardan Hume'a Batı siyasal düşüncesinin birçok önemli ismini barındıran bu dönemin kapsamlı bir analizini yapabilmek bu çalışmanın sınırlarını aşmaktadır. Ancak kurulan analiz çerçevesinde on yedinci yüzyıl siyasal düşüncesinin önde gelen isimlerinden olan John Locke ve onu takip eden on sekizinci yüzyılın klasik iktisatçısı Adam Smith'in düşüncelerine kısa bir bakış özgürlük ve refah arasındaki problemli ilişkiyi daha iyi anlamamıza yardımcı olacaktır. Her iki düşünür de eserlerinde yukarıda tartışılan negatif özgürlük çizgisini takip etmiş ve üretim ve büyüme arasında ayrışmaz bir bağ kurmuşlardır. Ancak Locke, özellikle toprak sahipliği konusunu siyasal otoritenin kuruluşunun temel meselelerinden biri haline getirirken, yaklaşık bir yüzyıl sonra Smith için mülkiyet mevzusu büyük oranda iktisadi bir probleme dönüşmüştür. Gerek ortak noktaları gerekse iki düşünürü birbirinden ayıran tarihsel koşulların yarattığı farklılıkların sağlayabileceği karşılaştırmalı zemini kullanabilmek için çalışmanın odağını sadece bu iki düşünürle sınırlı tuttum.

Toprağın mülkiyeti ve egemenlik

On yedinci yüzyılda Batılı toplumları şekillendiren siyasal gelişmelere üstünkörü bir bakış bile bizi yukarıda çizilen resme götürecektir: sömürge topraklarının kazandırdığı yeni zenginliklerin sürtüşmelerle belirlenen yeniden dağılımı ve bu dağılım esnasındaki hak mücadeleleri. Elbette bir yüzyılın tarihini böylesine indirgemeci bir biçimde okumanın kaçınılmaz olarak dışarıda bıraktığı parçalar olacaktır. Fakat yine de bu basitleştirilmiş on yedinci yüzyıl özeti erken modern siyasal düşüncesinin ekoloji ile kurduğu ilişkiyi anlamak bakımından fayda sağlayacaktır.

Her ne kadar çalışmanın bu bölümü İngiliz düşünür John Locke'a ayrılmış olsa da onun fikirlerinin öncülü sayılabilecek Thomas Hobbes'un refahı nasıl tanımladığına kısa bir bakış on yedinci yüzyıl siyasal kuramının çevre ile kurduğu ilişkiyi çarpıcı bir biçimde gözler önüne serebilir. Hobbes'a (2007: 178) göre bir toplumun beslenmesi "deniz ve toprağın nimetlerinde yatar. (...) Bolluk ise, ortak anamızın iki memesi olan deniz ve topraktan, Tanrı'nın insanlara karşılıksız veya emek karşılığında verdiği mallarla doğal olarak sınırlı tutulmuştur. (...) Bolluk, Tanrı'nın lütfundan sonra, sadece insanların emek ve çalışmasına bağlıdır. (...) Onların adil bölüşümü benimki ve seninki, ve onunkinin oluşumudur; yani, tek bir kelimeyle, mülkiyet; ve bu bölüşüm, bütün devlet türlerinde, egemen güce aittir". Hobbes için refah kaçınılmaz olarak doğanın kaynaklarını bize sunan deniz ve toprakla ilişkili olsa da bolluğun adil dağıtımı, yani mülkiyetin esaslarının tespiti, birbirinden ayrışmaz bir biçimde hem iktisadi hem de hukuki bir meseledir. Ancak bilindiği üzere Hobbes'a göre her iki alanın da tesisi için önce toplumsal sözleşmenin ve egemenin ortaya çıkması şarttır. Öyleyse toprak ve toprağın kullanımının sağladığı refaha erişim kaçınılmaz olarak siyasal toplumun kurulmasından geçer.

Hobbes'u takiben egemen ve mülkiyet konusu Locke'un eserlerinde bir kez daha karşımıza çıkacaktır. David Armitage'ın öne sürdüğü üzere, *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*'nin beşinci bölümü "Mülkiyet", Avrupa'da on yedinci yüzyılın bölgesel ve ekolojik özelliklerinin temel sorunlarının birçok yönünü bünyesinde barındırır. Armitage'a göre bu bölüm eserin tamamlanmasının ardından ayrı bir zaman diliminde, Carolina eyaletinin *Temel Anayasası* metni ile eşzamanlı kaleme alınmıştır. Bu kronolojik farkın önemi Locke'un mülkiyet konusunu büyük oranda sömürge bağlamı çerçevesinde ele almasından kaynaklanmaktadır. Hakikaten de Locke, Carolina sömürgesinin kurulmasında aktif rol oynayan koruyucusu Shaftesbury kontu dolayısıyla 1670'lerde Amerika'da bulunmuş ve *Temel Anayasası* metnine sunduğu katkılarla sömürge topraklarının bölüşüm ve kullanım ilkelerini belirlemiştir.

Bu sebepten ötürü *İkinci İnceleme*'nin mülkiyet üzerine olan bölümü sadece içeriği değil, kaleme alındığı tarihsel bağlam açısından da önem arz etmekte-

dir. Bölüm kavramsal bir derecelendirmeyle ilerlemektedir: Başlangıçta sunulan mülk hakkının genel bir ontolojik gerekçelendirmesi, yerini toprağın ve çitlemelerin farklı hukuki konumlarına bırakmakta ve son olarak arsa değerinin parasal karşılığı üzerinden mülkiyetin ekonomi politiği tartışılmaktadır. İlk paragraflar Hobbes'un doğada halihazırda gördüğü bolluk kavramına yeni bir bakış açısı getirir. Locke için doğanın işlenmemiş, yani insan emeğiyle dönüştürülmemiş kaynaklarının hiçbir değeri yoktur. Bu durumda ilkel toplumlar sadece buldukları ya da topladıkları doğal ürünler sayesinde hayatlarını sürdürmeleri ile ifade edilmiş, "vahşi Kızılderili" yaban hayatı insanoğlunun kendi emeği ile kalıcı bir biçimde doğayı dönüştürerek izini bıraktığı noktaya kadar meşru olmayan bir sahiplik durumu ile tanımlanmıştır (Locke, 2012: 24). İngiliz düşünüre göre emek şeylerin bireylerle birlikle anılmasına sebep olmanın ötesinde onlara mülkiyet hakkını da vermektedir. Ürünler tıpkı emeğin kendisi gibi, kişiye aittir. Artık onun bir uzantısıdır. Mülk edinmenin adil sınırları olması gerektiğini düşünen Locke, bu sınırları açıkladıktan hemen sonra paranın bozulmadan biriktirilebilir kapasitesi üzerinden bu sınırları ortadan kaldırmış ve bu sayede refahın eşitsiz dağılımının önünü açmıştır.

Bu noktada vurgulanması gereken nokta Locke için tüm bu tartışmanın odağının genel bir mülkiyet kavramsallaştırması değil, toprağın mülkiyetinin meşru kökenleri olduğudur: "Ancak Mülkiyete ilişkin temel sorun, şimdi Yeryüzünün Yemişleri ya da Yeryüzünde yaşayan Hayvanlar değildir; şimdi temel sorun geriye kalan her şeyi içinde barındıran ve taşıyan Yeryüzünün kendisidir" (2012: 26). Düşünürün ısrarla altını çizmek istediği nokta, toprağın kendi başına sadece bir üretim alanı olduğu, ancak kendi kendine bu üretimi gerçekleştirmediğidir. Bir başka deyişle eğer doğa Locke'un iddia ettiği üzere kendiliğinden bir değer taşımamakta ve bu yüzden refah sağlamamaktaysa, toprağı mülk edinebilme özgürlüğü sadece meşru değil, aynı zamanda akılcı bir taleptir. Bu haliyle Locke'un toprağın mülkiyeti üzerinden yürüttüğü tartışma iki farklı alanda on yedinci yüzyıl Batı dünyasının siyasal kurgusunu açığa çıkartmaktadır. Her şeyden önce mülk edinebilme özgürlüğünün garanti altına alınabilmesi için tüm kesimler tarafından tanınan bir egemenin gerekliliği aşikârdır. Bu siyasal düzen başta bu özgürlüğü garanti altına almak üzere tesis edilirken, ikincil olarak da üretilen refahın yeniden bölüşümünün yine bu özgürlüğün ilkeleri çerçevesinde yapılmasını sağlamak durumundadır. Bir başka deyişle siyasal toplum varlığını doğanın kim tarafından, hangi yollarla üretken hale dönüştürüleceği ve bu üretimin sonuçlarının nasıl değerleneceği sorunsallarına borçludur. Locke'un toprak, emek ve değer arasında kurduğu ilişki siyasallaşmanın temelini oluşturmaktadır.

Locke'un kuramının karşımıza çıkarttığı ikinci sonuç ise Batılı "üretken ve akılcı" halkların diğerlerinden, yani yerli halklardan ayrıştırılarak on beşinci yüzyıldan beri devam eden sömürgeciliğe meşru bir zemin sağlamasıdır. Topra-

ğın işlenmesi ve alınıp satılabilir bir meta haline dönüştürülmesi erken modernitenin akılcı bireylerinin tanımlayıcı özelliği olarak görülmüş ve aynı zamanda siyasal toplumları ilkel olarak görülen farklı toplumsallaşmalardan ayrıştırmak için kullanılmıştır. Refahın üretim, özgürlüğünse mülk edinme hakkı ile eşanlama geldiği Locke'un bakış açısı, erken modernitenin âdeta bir röntgeni olarak ele alınabilir. Toprağın bölüşüm ilkelerinin yasanın temelini oluşturduğu bu resimde, siyasal düşünce kaçınılmaz olarak ekolojik olanla iç içe geçmiştir. Her ne kadar on yedinci yüzyıl siyasal düşüncesi yoğun bir biçimde otoriteyle yeni baştan düzenlenen ilişkileri konu alsa da bu ilişkinin tartışılması ancak toprağın mülk haklarının geleneksel olarak kan bağına dayalı miras sisteminden, emeğe dayalı bir anlayışa dönüşmesi ile mümkün olmuştur. Bir başka deyişle modern iktidar çevrenin sahiplenilmesinin ilkeleri üzerinde yükselmiştir. Bir sonraki yüzyılsa odağını toprağın tarımsal işlenmesi konusundan endüstriyel üretim ölçeğinin yarattığı büyüme ve refah konusuna çevirecektir.

Organik toplumların sınırları ve büyüme

Locke'un *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme* başlıklı yapıtının basımından neredeyse bir yüzyıl sonra Adam Smith'in toprak ve tarımsal üretim ile kuruduğu ilişki selefine göre çok daha sınırlıdır. Smith'e göre iktisadi kalkınmanın kanunu sermayenin önce tarıma, daha sonra endüstriyel üretime ve son olarak da ticarete yatırım yapacağı üzerinden işlemektedir (2017: 271). Bu evrimsel kalkınma kanunun her bir adımı bir öncekinden daha fazla belirsizlik içerse de daha yüksek kazançlar getirmektedir. Bu durumda on sekizinci yüzyıla geldiğimizde Smith için refaha dayalı özgürleşmenin yolunun toprak mülkiyetinden geçtiğini söylemek çok zordur. Aksine kendisinin de kabul ettiği üzere her ne kadar tarım zaruri bir iktisadi üretim şekli olsa da toprağa dayalı olmayan iki üretim modeli tarafından geride bırakılacaktır. Smith'in sermaye yatırımları açısından ne denli belirsizlik taşısa da toprağa dayalı üretimi iktisadi büyümeye en az faydalı olarak kategorize etmesinin üç sebebi vardır.

Bunlardan ilki Locke için birincil önem arz eden ekolojik kaynakların mülkiyetinin, Smith için büyük oranda ekolojik sınırlamalar anlamına gelmesidir. Tarımsal üretim kaçınılmaz olarak ekolojik belirlenimler çerçevesinde üretkenlik ve kazanç sağlayabilir. İngiliz iktisatçıya göre bu kazanç düşük oranda belirsizlik içerse de kârlılığı da aynı oranda sınırlı kalacaktır. Aradan geçen bir yüzyılda toprağın mülkiyetinin ve çitlemelerin büyük oranda siyasal bir mücadele konusu olmaktan çıktığını göz önüne alırsak Smith için tarımsal üretim özgürlük kavramı açısından da herhangi bir ayrıcalık taşımaz. Hatta aksine Smith tarımsal üretim ile özdeştirilen organik toplumların siyasal yaşamlarını durağan ve gelişime kapalı bulur (Smith, 2017: 258).

Bu da bizi Smith'in ikinci sebebine getirecektir. Çin, Hindistan ve Mısır ör-

nekleri ile eşleştirdiği organik toplumlar büyümenin ve piyasanın kendini sınırladığı siyasal sistemlerdir. Ama bunun ötesinde bu örnekler deniz ticareti ya da endüstriyel üretimin kârlılığını güçlendirecek yollar aramak yerine, baskın sınıfa vergi vererek yaşamını sürdüren köylü nüfusunu birebir gözetim altında tutmayı tercih eden yönetimlere işaret etmektedirler. Bir diğer deyişle organik toplumlar Smith için baskıcı iktidarlarla yönetilme eğilimindedirler. Bu baskı ona göre sadece siyasal özgürlüklerin kısıtlanması anlamına gelmez. Aksine:

> Adalet kanunlarını çiğnemedikçe her insan, kendi çıkarı peşinden dilediği gibi gitmekte, gerek emeğini gerek sermayesini herhangi bir başka insanın yahut insan tabakasının emeği ve sermayesiyle rekabet ettirmekte tamamıyla serbest kalır. Yapmaya kalktığında hep bin bir hileyle karşılaşacağı ve gereği gibi yapılmasına insan aklının yahut bilgisinin hiçbir zaman yetmeyeceği bir ödev, yani özel kişilerin çalışmalarını gözetip onu topluluğun çıkarına en uygun işler doğrultusuna yöneltmek ödevi, hükümdarın üstünden büsbütün kalkar (Smith, 2017: 471).

Smith'e göre organik toplumlarda kısıtlanan siyasal özgürlüklerden daha vahim olan, toplumun üretken kesimlerinin farklı yatırım hamlelerinin egemen tarafından kontrol edilmesi ve hatta ortadan kaldırılmasıdır. Ona göre bu sadece iktisadi olarak kazançlı seçeneklerin önünde bir engel teşkil etmeyecek, aynı zamanda hiçbir egemenin rasyonel kapasitesinin yetemeyeceği bir beceriyi ona bahşettiği ölçüde devletlerin iktidar sınırlarının genişlemesine yol açacaktır. Oysaki egemenin iktisadi girişimi yönlendirme sorumluluğunun/hakkının ortadan kalktığı örneklerde büyüme serbest girişimci bireylerin eylemleri ile kendiliğinden ve olabilecek en kârlı şekilde gelişecektir. Görüldüğü üzere Smith'in organik toplumlar ve büyüme arasında gördüğü negatif ilişki ekolojik belirlenimlerin dayattığı yapısal sınırlar kadar bu toplumlarda serbest girişimin kısıtlanmasıyla da ilgilidir. Eğer arzulanan hedef toplumların refah seviyesini artırmaksa, bunun yolu Locke'un savunduğu gibi mülkiyet haklarının genişlemesi kadar serbest girişimin yaygınlaşmasından da geçmektedir. Farklı bir şekilde ifade edecek olursak, Smith için refah ve özgürlük arasındaki ilişki bireylerin girişimci kapasiteleri dolayımıyla kurgulanmaktadır. Öyleyse denilebilir ki Smith on yedinci yüzyılın siyasal kurgusunun başat iki kavramı olan toprağın mülkiyeti ve bunun güvencesini sağlayan egemeni geride bırakmış, bunların yerine endüstri ve ticarete yönelen serbest girişimci bireyi getirmiştir. Kuşkusuz siyasal düşüncenin ekolojik tarihi açısından bu kavramsal zemin değişikliği son derece kritiktir. On sekizinci yüzyıldan itibaren tarıma dayalı organik toplumların eleştirisi aynı zamanda modern devletin bir zamanlar sahip olduğu ekolojik ve mülki imtiyazların nasıl zayıfladığını gözler önüne sermektedir. Refah ve özgürlüğe erişim vaadi temeli bu yüzyılı takiben artık sağlamlaşan serbest piyasa ve endüstriyel üretim araçları üzerinden gerçekleştirilecektir.

Fakat Smith'in kurgusunun tam olarak anlaşılması için gerçekleştirdiği kav-

ramsal zemin değişikliğini açıklayan üçüncü sebebe de yer vermemiz gerekmektedir. Eğer *Milletlerin Zenginliği* eserinin ana teması iktisadi kalkınma ise, bu temanın anahtar kavramı da iş bölüşümüdür. Burada unutulmaması gereken nokta emeğin performansının optimizasyonu konusunun Smith için sınırlı kaynaklara erişimle yakından ilgili olduğudur. Her ne kadar iş bölüşümü aynı zamanda emeğin üretken gücünün artırılması anlamına gelse de karşılaşılan asıl sorun toprak ve toprağa bağlı üretim kaynaklarının kısıtlı oluşu ile insan toplumlarının kaynaklara erişiminin iyileştirilmesi hedefinin arasındaki uyumsuzluktur. Bu açıdan bakıldığında Smith'in organik toplumlara yönelik eleştirel bakışının ardında tüm bir iktisadi sistemin toprağın üretim kapasitesine ve hammaddeye olan bağımlılığı yatmaktadır. Ona göre tarımsal üretimin koşulları ne denli iyileştirilse de er ya da geç belirli bir eşiğe dayanacaktır. Öyleyse refahın artışı ancak diğer üretim biçimleriyle mümkün olabilir. Tarımsal üretimde gelişim sorunu ise, Smith tarafından iş bölüşümü ile sağlanacak bir çeşit sınır ile aşılabilir: Yaşamın devamlılığı için birebir kullanımı olan ürünlerin bollaşmasını sağlamak yerine, doğanın sağladığı kaynakların maksimum değerini optimum bir emekle elde etmek her zaman daha iyi bir seçenektir. Farklı bir biçimde ifade edecek olursak Smith için refahın artışını sağlayacak alanların endüstri ve ticaret oluşu beklenmedik bir biçimde ekolojik kaynakların kötüye kullanılmaması ilkesini içinde barındırmaktadır.

On sekizinci yüzyılda organik toplumlar bağlamında oluşan çevre, sermaye ve emek ilişkilerinin özellikleri, temel iktisadi mesele olarak görülen kaynakların kısıtlılığı konusunda son derece etkili bir rol oynamıştır. Smith'in iş bölüşümünün artırılması konusundaki ısrarcı kuramsal çerçevesi bu kısıtlılığın ancak üretimin endüstriyel alana kayması ve ticari ağların genişletilmesi ile aşılabileceği varsayımı ile yakından ilişkilidir. Hobbes'un düşünce dünyamıza tanıştırdığı, Locke'un ise siyasal hakların tek meşru öznesi olarak gördüğü "mülkiyetçi bireyi", "girişimci bireye" dönüştüren Smith, son kertede iktisadi kalkınma ile sağlanan refah üzerinden gerçekleşecek özgürleşmenin sınırlarının ekolojik olduğunu açıkça fark etmiş ancak bu farkındalık ve büyüme hedefi arasındaki çelişkiyi sorgulamamıştır.

Sonuç

Bugün geldiğimiz noktada izini kısmen de olsa takip etmeye çalıştığımız özgürlük fikrinin ortaya çıkmasını sağlayan siyasal dinamiklerle karşılaştığımız çevre krizinin büyüklüğü arasında ilk bakışta anlamlı bir ilişki kurmakta zorlanabiliriz. Ne de olsa Batı dünyasının özellikle erken modernite döneminde yaşanan siyasal olaylar çoğu zaman ilerlemeci bir dünya görüşünün yansıması olarak anlaşılmıştır. Bir başka deyişle örneğin Fransız Devrimi'nin "eşitlik, özgürlük ve kardeşlik" ilkeleri ile yaşadığımız ekolojik felaketler arasında bir bağ kurmak sa-

dece iki tarihsel dönem arasındaki toplumsal uçurumlar yüzünden değil, devrimin ideolojik temellerinin böylesine yıkıcı sonuçlara yol açacağına ihtimal vermememizden de kaynaklanmaktadır. Bu ilişkiyi biraz daha irdelediğimizde karşılaştığımız bir diğer sonuç da siyasal özgürleşme mücadeleleri tarihinden miras aldığımız eylem biçimlerinin neredeyse hepsinin içinden geçtiğimiz felaketler çağında yetersiz kalmasıdır. Bir başka deyişle siyasal özgürleşme tarihinin kilometre taşlarını oluşturan olaylar ve düşünceler ne günümüz ekoloji kriziyle bağlantılı ne de ona çözüm üretebilir gözükmektedirler.

Öte yandan yazında Batı dünyasının aynı tarihsel döneminde yaşanan iktisadi dönüşümler ve sonuçları ile ekolojik kriz arasında kolaylıkla ilişki kuran çok sayıda eleştirel çalışma mevcuttur. Bu çalışmalar kesintisiz bir iktisadi büyüme için doğal kaynakların nasıl insan merkezli bir anlayışla sömürüldüğünü açıkça gözler önüne sermektedir. Yine bu çalışmaların işaret ettiği üzere söz konusu yaklaşım ekolojik dünyayı insan-dışı bir kategori olarak sınıflandırmakla kalmamış, aynı zamanda bu sınıflandırma gereği onu irrasyonel bir oluşum olarak anlamasına izin verdiği ölçüde üzerinde yarattığı tahribatı meşru kılmıştır. Bir başka deyişle, insanın çevre üzerindeki tahakkümü iktisadi büyüme amacıyla doğal kaynakların mutlak olarak araçsallaştırıldığı yaklaşımın ürünü olduğu kadar, buna eşlik eden doğanın ehlileştirilmesine dair düşüncenin de sonucudur.

Oysaki bu çalışmada göstermek istenilen çerçeve özgürlük ve refah kavramlarının Batı siyasal düşüncesinde iç içe geçmiş bir şekilde yer aldığıdır. Nasıl ki, yazının başında belirtildiği üzere, siyasal düşünceler tarihini ekolojik konulara yer verdiği ya da ekolojik kurama esin kaynağı olduğu ölçüde ele almak yöntemsel sorunlara sebep olacaksa, siyasal özgürleşme ve iktisadi büyüme kavramları arasındaki içkin yakınlığı göz ardı etmek de bir o kadar problemli bir analiz zemini oluşturacaktır. Tarih boyunca karşımıza çıkan tüm özgürlük mücadeleleri yalnızca farklı iktidar formlarının toplumlar üzerindeki rasgele güç kullanımına baş kaldırmamış, aynı zamanda bu iktidar formalarının tekellerinde bulunan iktisadi kaynakların eşitlikçi bir biçimde kullanımını da talep etmiştir. Öyleyse başarıya ulaşan her siyasal özgürleşme beraberinde refah vaadini de getirmiş ve bu da kaçınılmaz olarak siyasal, iktisadi ve ekolojik alanlar arasında bütüncül bir ilişkinin kurulmasını sağlamıştır.

Bu yüzden siyasal düşüncenin ekolojik tarihi üzerinden geliştirilebilecek bir çerçeve farklı bir siyasal özgürlük ve refah kavramsallaştırmasını sağlayabilme potansiyeli taşımaktadır. Erken modernite ile birlikte siyasal düşüncenin temelini kuran bu iki kavram ekoloji ile farklı zeminlerde ilişkilenmiş ve her defasında onun dönüşümüne yol açmıştır. Bu tür bir çerçevenin kısıtlı da olsa örnekleri olarak incelenen John Locke ve Adam Smith'in düşünceleri erken modernite döneminde toprak mülkiyeti ve tarımsal üretim üzerinden bu ilişkinin nasıl dönüştüğünü göstermiştir. Locke için özgürlük, tıpkı Berlin'in tanımladığı gibi, dışarıdan gelecek müdahalelerin sınırlandırılması ve herkes için or-

taklaştırılması anlamına gelmektedir. Bu ihtiyacın arkasında yatan temel sebep, Locke'a göre toplumsal çatışmaların arka planını oluşturan mülkiyet olgusudur. Buradaki çatışma noktası sadece şeylerin kime ait olduğunun ortak bir yargıç (egemen) tarafından belirlenmesi ile çözülemez. Önemli olan mülkiyetin, şeylere sahip olmanın, meşru ve adil ilkelerinin tespitidir. Bu noktada Locke, nasıl egemenlik metafizik bir kaynağa referansla meşru kılınamazsa mülkiyetin de benzeri bir biçimde yaratanın bir lütfu olmadığını öne sürecek ve kişinin sahiplik iddiasının tek geçerli kaynağının harcadığı emek olduğunu belirtecektir. Bu çerçeveden bakıldığında düşünür için kritik önemi olan tek mülkiyet iddiası toprak ve onun üzerinde gerçekleşen üretimin meyveleridir. Bir diğer deyişle ekoloji Locke'un siyasal düşüncesinin kaçınılmaz olarak temelinde bulunmakta, düşünürün özgürlük ve hak kavramlarına zemin oluştururken üretimin sonucunda oluşan değer ve refahın yeniden dağılımının ilkesini de tespit etmektedir.

Bu bağlamda toprağın mülkiyeti ve tarımsal üretim erken modern düşünürler için hiçbir zaman popülerliğini yitiren bir konu olmamıştır. Ancak gelişen üretim teknolojilerinin yaygın biçimde kullanılmaya başlaması ile refahın artış ivmesi hızlanmış, bu durumsa tarımsal üretimi endüstri ve ticaretin gerisinde bırakmakla kalmamış, aynı zamanda onun doğal sınırlarına dair sorgulamalara da yol açmıştır. Smith, İngiliz selefinden yaklaşık bir yüzyıl sonra organik toplumlar ve büyüme arasındaki ilişkiye odaklanmış, doğal kaynakların sınırlı oluşunun teşkil ettiği iktisadi sorunu toplumsal yapıyı radikal bir biçimde yeniden kurgulayacak olan iş bölüşümü kavramı ile aşmaya çalışmıştır. Smith için tarımsal üretim kaçınılmaz olarak toplumların en temel gereksinimlerini sağlayan biçim olmakla birlikte gerek iktisadi büyümeye olan katkısı gerekse siyasal özgürleşme ile olan ilişkisi bakımında diğer iki üretim biçimi, endüstri ve ticarete nazaran gelişime kapalıdır. Bu iki özelliği göz önüne alındığında vazgeçilmesi mümkün olmayan tarımsal üretim ve toprak sahipliği iktisadi bir mesele teşkil etmektedir. Smith'in bu probleme bulduğu çözüm hammaddelerin üretiminde değil, işleniş ve ticaretindeki artışı sağlamak yönündedir. Bu çözüm bir taraftan iktisadi büyümeyi ekolojik dünyanın doğal sınırlarına dayanmaktan kurtarırken, diğer yandan siyasal özgürlük talebinin içeriğini serbest girişimcilik üzerinden tanımlayacaktır. Bir diğer deyişle on yedinci yüzyıldan on sekizinci yüzyıla geçtiğimizde, ekoloji bu kez refahın devamlılığının sağlanması ve özgürlük kavramının farklı bir biçimde tanımlanmasında merkezî bir rol oynamıştır.

Locke ve Smith'in siyasal düşüncelerinin ekolojik tarihçesinden çıkarabileceğimiz ders günümüz çevre krizinin çözümünün sadece teknik ve iktisadi alanlarda yatmadığıdır. Küresel kapitalizmin yaşadığımız çevre felaketlerinin birincil sebebi olduğu tartışmasızdır. Ancak bu, üretim yapısının devamlılığı, onun etrafında şekillenen siyasal hayatımız ve ideallerimiz ile de yakından ilişkilidir.

Modern toplumların siyasal özgürlük anlayışını ekoloji ile bağlantılı olarak incelemek, karşılaştığımız çevre krizini aşabilmek için bugün özgürlüğü nasıl yeniden tanımlamamız gerektiğine dair verimli bir zemin sağlayacaktır.

KAYNAKÇA

Armitage, D, (2004) "John Locke, Carolina, and the *Two Treatises of Government*", *Political Theory*, 32(5): 602-627.

Bentham, J. (1970) *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, The Athlone Press, Londra.

Berlin, I. (1969) "Two Concepts of Liberty" Hardy, H. (der.) *Liberty* içinde, Oxford University Press, Oxford, 166-218.

Burns, T. (2000) "What is Politics? Robinson Crusoe, Deep Ecology and Immanuel Kant", *Politics*, DOI: https://doi.org/10.1111/1467-9256.00117

Hobbes, T. (2007) *Leviathan*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Jonge, E. (2004) *Spinoza and Deep Ecology: Challenging Traditional Approaches to Environmentalism,* Routledge, Londra.

Keynes, J.M. (1932) *Essays in Persuasion*, Harcourt Brace, New York.

Lane, J.H. ve Clark, R.R. (2006) "The Solitary Walker in the Political World: The Paradoxes of Rousseau and Deep Ecology", *Political Theory*, 34(1): 62-94.

Locke, J. (2012) *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme: Sivil Yönetimin Gerçek Kökeni, Boyutu ve Amacı Üzerine Bir Deneme*, Ebabil, Ankara.

Marx, K. (1978) "On the Jewish Question" Tucker, R. (der.) *The Marx-Engels Reader* içinde, W.W. Norton & Company, New York, 26-53.

Naess, A. (1977) "Spinoza and Ecology", *Philosophia* 7: 45-54.

Smith, A. (1997) *Milletlerin Zenginliği*, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.

Strauss. L. (1975) "The Three Waves of Modernity" Gildin, H. (der.) *Political Philosophy: Six Essays* içinde, Pegasus-Bobbs-Merrill, New York, 81-99.

Wilson, H. (2016) "Environmental Political Theory and the History of Western Political Theory" Gabrielson, T., Hall, C., Meyer, J. ve Schlosberg, D. (der.) *Oxford Handbook of Environmental Theory* içinde, Oxford University Press, Oxford, 19-39.

Weber, M. (2002) *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism and Other Writings* Penguin, Londra [Türkçesi: *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, çev. Milay Köktürk, Bilgesu Yayıncılık, Ankara, 2011].

Abstracts (İngilizce özetler)

Insecure cities, insecure citizens

OĞUZ IŞIK

This article examines why cities have become unsafe through a historical analysis of Turkey's urbanization process, which is expensive and of poor environmental quality, and how this process has affected social values. Turkey's urbanization adventure is a process that started with success and gradually became full of failures. In the early stages, cities were made inclusive and integrative through creative solutions, but over time they became segregating and tension-increasing. The article divides Turkey's urbanization process into various periods and argues that with the neoliberal urbanization policies particularly during the AKP era, the insecurity of cities, corrupt relations, and society's values have also changed the understanding of citizenship, and citizens have become insecure in insecure cities.

Keywords: Urbanization, citizenship, urban law, conservatism, urban rent.

*

Catastrophe, crisis and history

ZEYNEP SAVAŞÇIN

A disaster hits us when we least expect it. It happens not as a process but as an event and gives the impression of being anchored in the present of a fragmented temporality. Extricating the disaster as an event from the grip of the present and elaborating it in its historicity leads to an examination of this particular event within the experienced crisis as a process. As in the aftermath of the earthquake, when a space for collective reflection and action opens up, the question of how the future will be shaped in this space meets the question of how to respond to the ongoing crisis in the social order. On the other hand, the experience of the disaster can also be considered as the mere moment to measure the coherence and the ef-

fectiveness of the normative principles that has been already put forward by crisis theories. Is it possible to transcend a "presentism" in the sense of both instrumentalizing and dehistoricizing the disaster? To what extent can the relations of recognition, solidarity or resonance suggested by the two contemporary representatives of Critical Theory, Axel Honneth and Hartmut Rosa, as remedies for the crisis of the social that we have envisaged since Rousseau around the concept of alienation, guide us in our reflections? Is it possible for citizens facing a disaster to become agents of their own history in order to reconstruct the future? Based on these questions, this article aims to consider the relationship of the disaster with the crisis and with history through a reflection on a very recent experience of the earthquake that took place in Kahramanmaraş on February 6th, 2023.

Keywords: Disaster, crisis, earthquake, citizenship, responsibility.

*

The Politics of catastrophe

POLAT S. ALPMAN

There's a noteworthy correlation between having to reply to illogical questions inquired by individuals who are there to eliminate them in a meet and the mucilage within the Marmara Ocean or between battling with starvation due to the devastation of the common territory where they live and not being able to elude destitution in spite of working six days a week for at slightest 60 hours or between being murdered or removed from the nation where they fled due to a disaster or catastrophe in their nation and the contamination of water and soil. In addition, there's a solid connection between the decline of the idea of democracy and equality and the loss of citizenship status. What we have to explain the cycle of catastrophes we are living in nowadays is to undertake to get it how the political control behind catastrophes is worked out. Capitalism has overseen to weave an administration of catastrophes in an awfully brief time and on a worldwide scale. The cost of the left's failure to become a realistic alternative in the political field has been the normalization of this administration of catastrophe through political control. Nowadays, when we conversation approximately catastrophes, we are talking about a global phenomenon that directly affects us all and does not exclude any of us. Instead of a political quest and struggle to challenge and change this, there seems to be a stronger tendency to try to regulate catastrophes. In this study, I consider catastrophe as the result of a political inclination that's not constrained to ecological destruction and crisis but incorporates much more than that. I contend that catastrophe is political, that it may be an appearance of power struggles in political relations, in which the corruption in our design of the world manifests itself within the phenomenon of catastrophe.

Keywords: Disaster, state, catastrophe, ecology, capitalism, politics.

*

The space of catastrophe narrative

SEMA ASLAN

The article approaches disaster narratives in literature through selected examples, focusing on the fragility of the rigidity created in the fictional text. The literary critic Elaine Scarry argues that the oral arts in particular are based on "imitative perception" and while explaining the working principles of this perception, she examines how rigidity is constructed in the reader's imagination. Accordingly, rigidity constitutes the vertical ground of the text, allowing the reader to walk in space, to move forward without falling "inside." This article explores the idea that solidity is fragile in disaster narratives and reflects on the meaning of contact with this fragility.

Keywords: Literature and catastrophe, catastrophe narratives, space, place, spatial relations, palimpsestic reading, memory.

*

Science fiction's responsibility to hope in an era of disaster narratives

KARUN ÇEKEM

Throughout history, science fiction has been a genre that expresses our hopes and anxieties towards the future, oscillating between utopia and dystopia. However, since the 1980s, radical utopian alternatives have gradually lost their credibility as utopian discourse has been appropriated by neoliberal capitalism, giving way to dystopian narratives dominating science fiction. Contemporary narratives of disasters, particularly within the climate-fiction genre, not only rely on pessimistic assumptions about human nature but also present disaster as an inevitable outcome. In this study, I aim to demonstrate that such narratives, despite appearing to embrace a critical stance, carry the risks of reproducing the status quo and dragging their audience to fear, cynicism, and nihilism. Subsequently, I will argue that in an era where dystopian discourse has taken over popular culture, science fiction carries the responsibility to mobilize our ethical-political imagination in the opposite direction, to envision radical alternatives to the status quo, to reject being trapped in fear, and to demonstrate the courage to hope. Finally, I will examine Kim Stanley Robinson's 2020 novel, *The Ministry for the Future*, as an exemplar of a science fiction text that assumes the responsibility of cultivating hope in the era of disaster-narratives that we live in.

Keywords: Science fiction, disaster, utopia, dystopia, capitalist realism, hope, Kim Stanley Robinson.

*

But will women still get pregnant?

NESLİHAN CANGÖZ

The female body, birth and reproduction issues have been the subjects that disaster narratives in general and utopia and dystopia literature in particular cannot ignore. How this issue is handled in feminist utopias and dystopias is discussed within the framework of Marge Piercy's *Woman on the Edge of Time*, Ursula Le Guin's *The Left Hand of Darkness* and Margaret Atwood's *The Handmaid's Tale*. As an example of science fiction, especially *Prometheus, Alien 3, Alien: Resurrection* were selected from the movie series *Alien,* and the relationship between new reproductive technologies and old motherhood myths was questioned.

Keywords: Woman's body, childbirth, procreation, feminist utopia/dystopia, Marge Piercy, Ursula Le Guin, Margaret Atwood.

*

Disaster, sense, art: What resists disaster in art?

BURAK DELİER

This article discusses what resists disaster in art with Jean Améry's accounts of his experiences in Nazi concentration camps and concepts taken from Gilles Deleuze's thought. Améry says that art and thought, in the absence of societal structures that provide them the material and affectual resources, do not help to overcome the reality of the camp when they remain solely in the closed world of the subject. Art can indirectly resist the camp's reality through a relational and social space. In the context of concentration camps, torture and natural events that turn into disasters, disaster can be defined as a strange non-separated space-time and a total loss of sense. In this sense, disaster abolishes the social ontology of art that operates through a separated space-temporality embodied in galleries, pedestals and frames. If there is anything in art that resists disaster, this cannot be its corporal, material and social being. The concepts brought from Deleuze's thought, such as "event", "sense" and the temporal dimension of the event (Aion), give us an idea of what can resist disaster in art. This idea is explored through the infinitive in language, the art of mime, "wind harp" and the kite that Friday builts from the body remains of the dead goat Andoar in Michel Tournier's novel *Friday, or The Other Island*. Art's resistance to disaster cannot be measured by its survival in the corporal world but by its ability to distill events from the corporal realizations and to produce senses.

Keywords: Disaster, concentration camps, event, sense, Jean Améry, art of mime, *Friday*.

*

A state of alienation: Marveling at family disasters

ZÜLAL ŞAHİN

It can be said that the most striking theme of daytime talk shows these days is "searching for the missing". In these programs, one person is usually the center of attention, and all family secrets are revealed under the pretext of various events. Family disasters such as murder, rape, abuse, incest, violence, infidelity, forbidden relationships, marriage fraud, kidnapping and running away from home are presented to the audience as a material to watch. The aim of this study is to open up for discussion the fact that families who have not yet been reflected in the media, but who have experienced or are candidates to experience similar events, while trying to cover up and ignore the potential disasters within themselves by considering them as private, are very curious and interested in the tabloid family disasters that have been broadcasted in the media. The family examples presented to the audience in these programs are exhibited as the most extreme examples in society. Viewers follow these examples with great curiosity and consistency, judge the victims and perpetrators, and choose sides. Within the scope of this study, the disasters experienced by the institution of the family through the examples of the Palu family, Gümüşel family, Hülya and Vedat Ö., which remained on the agenda for a long time and became widespread through different communication channels outside the program, are discussed by making use of the concepts of critical social theory.

Keywords: Family institution, family disaster, protection of family, alienation, daytime programs.

*

Responsible citizens, acceptable neighborhoods: Techno-political moral discourse in official disaster communication campaigns in Turkey

FEYZA AKINERDEM - ELİF BABÜL

This article examines how public service announcements prepared by the Disaster and Emergency Management Presidency (AFAD) in Turkey depict and represent the responsibility of ideal citizenship in the context of disaster preparedness and dangers. In contrast to governance literature that views risk as unpredictable, the official discourse in Turkey portrays danger as an impending inevitability. In our study, we use the literature of political and media anthropology as theoretical frameworks and argue that vulnerable individuals are depicted as responsible citizens living within neighborhoods. In these public service announcements,

the neighborhood where citizens coexist is portrayed as the place where collective moral duty is learned, experienced, and shared in the face of dangers that threaten this harmony.

Keywords: Disaster, migration, public service announcement, neighborhood, citizenship, responsibility.

*

Indirect witnessing in the face of catastrophes: Prosthetic memory construction through memory activism

BENGİ BEZİRGAN-TANIŞ

Collective memory presents areas of struggle that defy the dark legacies and objectionable pasts that states avoid confrontation and reckoning with. In this regard, memory plays a central role in the dissemination of human-induced disasters faced by social groups positioned as others by governments. This article discusses how individuals without direct experience or witness to past disasters can become indirect witnesses through the concept of prosthetic memory, which refers to mediated memory transfer. Furthermore, it explores how memory activism, based on the premise that memory can detach from actual experience and witness, expands the boundaries of indirect witnessing. Memory activism serves as a counterforce to official state narratives and practices of memory erasure, highlighting both the political responsibilities imposed on individuals transformed into indirect witnesses and their potential complicity in crimes. To examine this phenomenon, the Truth, Justice, and Memory Center in Turkey is chosen as an example of memory activism. The article focuses on the construction of the realm of indirect witnessing through prosthetic memory through this case.

Keywords: Prosthetic memory, indirect witnessing, human rights violations, memory activism, Center of Truth, Justice, and Memory.

*

Climate law regime and IPCC reports from an ecofeminist perspective: Sustainable development, hegemonic binaries and climate science

GÜLER CANSU AĞÖREN - NESLİHAN ÖZKERİM GÜNER

This study includes a historical examination of climate change law regime and IPCC reports and an ecofeminist evaluation of the acquired results. For this firstly ecofeminist theories and principles were discussed, secondly the historical developments in climate change law and IPCC reports were investigated, thirdly and lastly an ecofeminist discussion of AR6, which is the last IPCC report, was offered.

Throughout this discussion AR6's approach to sustainable development, hierarchical modern dichotomies, and climate science was analyzed from an ecofeminist perspective. We came to the conclusion that the developing gender sensitive policies that reduce gender to women are insufficient to answer ecofeminist concerns.

Keywords: IPCC, climate change, ecofeminism, sustainable development.

*

An ecological analysis of Locke and Smith's political ideas

ÖMÜR BİRLER

There are many researches that establish a link between ecological theory and history of political though to grasp the historical origins of today's environmental crisis and the catastrophes it causes. These researches could be categorized under two main domains. While the first domain consists of studies enriching the field of ecological theory through their inspiration of the key figures of history of political thought, the second is composed of the school of environmental political theory which interprets history of political ideas by locating environmental problems as the central issue. Although both approaches' contributions to the existing literature are immense, they both suffer in explaining the relationship between the environmental crisis and political thought due to the inherit methodological problems they harbor. This study, thus, proposes an alternative framework and aims to construct an understanding of relationship between the environmental crisis and political thought through the perspective of an ecological history of political thought. According to this perspective, ecology is directly related with the two fundamental concepts of modern political thought: freedom and affluence. The study focuses on the political ideas of two crucial figures of the early modernity, John Locke and Adam Smith, and analyzes both the contradictory relationship between freedom and affluence and the role of ecology in this relationship.

Keywords: Ecological theory, history of political thought, John Locke, Adam Smith.

Yazarlara not

Toplum ve Bilim'e gönderilen yazıların başka bir yerde yayınlanmamış ya da yayınlanması amacıyla başka bir yere iletilmemiş olması gereklidir. Yazarlar, yazıları ile birlikte bir sayfayı geçmeyen İngilizce-Türkçe birer özet, açıklayıcı nitelikte anahtar sözcükler/keywords iletmelidirler. Ayrıca yazarlar, isimlerinin başına bir asteriks koyarak makalenin ilk sayfasının altında kendilerini ünvanlarıyla tanıtmalıdırlar.

Yazıların toplumbilim@iletisim.com.tr adresine word.doc olarak gönderilmeleri gerekir. Dergiye ulaşan yazılar en geç iki ay içinde hakem okurların da katkısıyla değerlendirilecek ve sonuç yazarlara yazılı olarak iletilecektir.

Biçim: Makalede diğer kaynaklara yapılacak göndermeler, ana metin içinde uygun yerlere parantez içinde yazarın soyadı, yayın tarihi ve sayfa no belirtilerek yapılmalıdır. Metin içinde aynı kaynaklara tekrar gönderme yapıldığında da aynı yöntem izlenmeli ve "age.", "agm." gibi kısaltmalar kullanılmamalıdır. Eğer yazarın adı metnin içinde geçiyorsa, yalnızca yayın yılını parantez içinde vermek yeterlidir; örneğin, "... İnalcık'ın (1985) belirttiği gibi...". Eğer yazarın adı metin içinde geçmiyorsa, hem yazarın adı, hem de atıfta bulunulan kaynağın yayın tarihi parantez içinde verilmelidir; örneğin, (İnalcık, 1985). Eğer sayfa numarası vermek gerekliyse, yazar adı ve yayın tarihinden sonra iki nokta üstüste konulmalı ve sayfa numaraları yazılmalıdır; örneğin, (İnalcık, 1985: 23-27). Eğer atıfta bulunulan kaynak iki yazar tarafından kaleme alınmışsa, her ikisinin de soyadları kullanılmalıdır; örneğin, (Lash ve Urry, 1987: 125-128). Eğer yazarlar ikiden fazlaysa, ilk yazarın soyadından sonra "vd." ibaresi kullanılmalıdır; örneğin, (İnalcık vd. 1985: 23-27). Eğer gönderme yapılan kaynaklar birden fazlaysa, aynı parantez içinde yazarların soyadları ve yayın tarihleri, aralarında noktalı virgül olacak şekilde sıralanmalıdır; örneğin, (İnalcık, 1985; Mardin, 1989; Poulantzas, 1979). Buradaki sırlama yazarların soyad-

larına göre alfabetik olmalıdır. Metin içinde kaynak göstermek için dipnot kullanılmamalı, dipnotlar sadece ana metin içinde yer alması uygun görülmeyen notlar için kullanılmalıdır. Dipnotlarda yapılacak göndermelerde de yine ana metin içinde kullanılan yöntem izlenmelidir. Ana metinde ve dipnotlarda atıfta bulunulan tüm kaynaklar, yazının sonuna eklenecek "Kaynakça" içerisinde yer almalıdır.

Kaynakça: Kaynakçada sadece yazıda atıfta bulunulan eserler yer almalı ve bu eserler, yazarların soyadına göre alfabetik olarak sıralanmalıdır. Bir yazarın birden fazla eserinin kaynakçada yer alması halinde, her seferinde yazarın soyadı ve adının baş harfi tekrarlanacak ve sıralama, yazarın en son yayınlanmış çalışması en üste gelecek şekilde yapılacaktır. Yazarın aynı yıl içinde yayınlanmış birden fazla çalışması kaynakçada yer alacaksa, yayın tarihinden sonra "a, b, c" gibi ibareler konulmalı ve metin içinde de bu şekilde atıfta bulunulmalıdır. Kaynakçada yer alabilecek örnekler aşağıda belirtilmektedir:

Kitaplar:

Harvey, D. (1989) *The Condition of Postmodernity*, Blackwell, Oxford.

Harvey, D. (1985a) *The Urbanization of Capital*, Blackwell, Oxford.

Harvey, D. (1985b) *Conciousness and Urban Experience*, Blackwell, Oxford.

Derleme kitaplar:

Gregory, D. ve Urry, J. der. (1985) *Social Relations and Spatial Structures*, Macmillan, Londra.

Dergilerdeki makaleler:

Johnson, L.C. (1994) "What future for feminist geography", *Gender, Place and Culture*, 1(1): 103-113.

Peet, R. (1985) "The social origins of environmental determinism", *Annals of the Association of American Geographers*, 75(2): 309-333.

Kouba, K. ve Pumr, J. (2021) "The Democratic Cost of Consecutive Re-election and Presidential Term-Limit Evasion in Latin America", *Government and Opposition*, doi: https://doi.org/10.1017/gov.2021.51

Derleme kitaplar içindeki makaleler:

Massey, D. (1993) "Politics and space/time" Keith, M. ve Pile, S. (der.) *Place and the Politics of Identity* içinde, Routledge, Londra, 141-161.

Urry, J. (1989) "Sociology and geography" Peet, R. ve Thrift, N. (der.) *New Models in Geography* içinde, Unwin, Londra, 795-317.

Tezler, yayınlanmamış çalışmalar:

Şen, M. (1992) *Development of the Big Bourgeoisie in Turkey*, Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, ODTÜ Sosyoloji Bölümü, Ankara.

Ayrıca kaynakçada yer alan çalışmalar Türkçe yayınlanmış ise, parantez içinde mutlaka belirtilmelidir.

Çevrimiçi makaleler ve gazete haberleri:

Bora, T. (2016) "Yerli ve Milli", *Birikim Haftalık*, 6 Ocak, https://birikimdergisi.com/haftalik/7422/yerli-ve-milli

Diken. (2022) "Marketler artık milli güvenlik sorunu haline gelmiştir", 16 Şubat, https://www.diken.com.tr/dilek-gungor-marketler-artik-milli-guvenlik-sorunu-haline-gelmistir/

Toplum ve Bilim

158

Somer Siyasal rejim nedir, ne değildir? **Baykan** Türkiye'de otoriterliğin "uzun süre"si üzerine **Gümüşçü** AKP'nin siyasal iktisadı ve patrimonyal rejimin yükselişi **Uysal** Muhbirlik ve korku rejiminin konsolidasyonu **Sevinç-Demirkent** AKP dönemi anayasacılığı, yaklaşımlar ve eleştiriler **Özdoğan** Otoriterleşmede yasal ve yargısal süreçlerin fotoğrafı **Akman-Sevinç** Hukuk düzeninin yapısal niteliklerinin dönüşümü ve Türkiye **Alpan** Tatavla nasıl "kurtuldu"? **Çağlayan** Cumhuriyet ve Kürt matbuatı (1925-1960) **Yücekayalar** Kıbrıslı Türklerin yaşamlarında umudun yeri

159

Bakıner Otoriter Türkiye'de sivil toplum **Seven** Janus'tan Leviathan'a AKP'nin anayasa serüveni **Tombuş** Türkiye'de anayasaların otoriter temelleri **Meşe** Mağduriyet anlatıları, İslâmcılık ve anti-Kemalist hınç **Özkan** Neoliberalleşmenin gölgesinde habercilik **Yılmaz Deniz** Mills'in Beyaz Yaka çözümlemesi

160

Erol Küba'da devrim karşıtı hareketin ekonomi politiği **Bahçe** Meksika ve Türkiye: İki ülke, tek hikâye? **Topal** Latin Amerika'da otoriterlik tartışmaları **Kemahlıoğlu-Koç** Demokrasinin pekişmesinde yerel siyasetin rolü **Ateş** Peru'nun popülizmi, popülizmin Peru'su **Akgemci** Kurtuluş Teolojisi'nden neo-Pentekostalizme **Özdemir** Venezuela ve Bolivya örneklerinde demokrasi deneyimleri **Arslanalp** Latin Amerika'da toplumsal hareketler ve sol partiler **Yeğen** Şili'de yeni anayasa yapma deneyimi **Şengül** Mario Benedetti ve Latin Amerika'da edebiyat

161

Akçaoğlu İtfaiye Meydanı'nın toplumsal oluşumu ve dönüşümü **Öztan** İslâmcı dergi çevrelerinde politik özne ve strateji tartışmaları **Türk** Kendinde amaç olarak politika **Ağır-Şentürk** Tarım ve gıda sistemlerinin dönüşümü ekseninde ayrışmalar **Özdemir** KKTC-Türkiye ilişkilerinin değişen dinamikleri **Cengiz** Güney-Güney koridorunda Türkiye'ye yönelik göçler üzerine **Kantürk** Üniversitede sanatçı akademisyen olmak ve yeniden atanma **Meşe** İslâmcı romantizmin sınırları

162

Civralı Atletik fenomen **Civralı** Berlin: Nasyonal sosyalizmde atletik hareket **Özkan** Katar'ın modernite projesi: 2022 Dünya Kupası **Şenyuva-Göksel-Irgalı** Avrupa Birliği ve UEFA Şampiyonlar Ligi **Doğanay** Trabzonspor tribünlerinde taraftarlık pratikleri **Elmas** Sporun erkeklik halleri ve eşiktekiler **Hacısoftaoğlu** Kadın pehlivanlar: Güreşçi kadınların deneyimleri **Öztürk** Almanya'da göçmen kadın futbolcular **Akbaş-Koca** Boksörler, boks yapanlar **Şaşmaz** Voleybolun yükselişini kolaylaştıran etmenler **Çelik** Tour de France özelinde bisiklet sporu

163

Onaran Cumhuriyet: Tek ve ebedi mi? **Özdemirci** Cumhuriyet'in muteber din adamı **Gürel** Neo-Kemalizm, post-Kemalizm, post-post-Kemalizm **Çelik** Türkiye'nin "Dar Koridor"ları **Ağır** Milli iktisadın bedeli **Mert** Sol-demokrat ve liberal Cumhuriyet okumaları **Kılıç–Göçmen** Türkiye'de yumurta dondurma **Özcan** Peyami Safa ve Friedrich Nietzsche **Arafa** Doğulu kadın bedeninin yeniden sunumu **Baykan** Türkiye'de yerel siyaset üzerine üç güncel çalışma

164

Özavcı Doğu Sorunu, Lozan âhı ve Cumhuriyet'in güvensizlik hafızası **Zarakol** Erken Cumhuriyet Türkiye'sinin uluslararası ilişkileri **Aydın** Lozan Antlaşması'nın anlamının yüzyıllık serüveni **Yenen** İttihatçılığın laneti **Mignon** Türkçe edebiyat çalışmalarına dair notlar **Mermertaş** Mücerret sosyal formlar ve Medeniyet

iletişim

ISSN 1300-9354

9 771300 935002